

جدلية التاريخ والحضارة

Dialectic of History & Civilization

دكتور
محمد عزيز نظمى سالم

طبعة ١٩٩٦

الناشر
مؤسسة شباب الجامعة
للطباعة والنشر والتوزيع
ت ٤٨٣٩٤٧٢ - إسكندرية

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى :

﴿ ... ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص لعلهم يتفكرون ﴾

آية ١٧٦ من سورة الأعراف مكيه

إهـداء

إلى أصحاب الفكر الإنسانى المتحضر فى مصرنا ووطنا القومى وأمتنا الإسلامية.

إلى كل وجدان إنسانى وضمير عالمى، يعمل ويتعاطف مع الحق والسلام والحرية.

إلى كل الجهود الطيبة التى تبذل من أجل العلم والإيمان والحضارة إلى أصحاب التنوير والعقلانية والعدالة والتقدم والمساواة.

إلى كل الشرفاء والعقلاء وصناع الحضارة والباحثين عن الحقيقة.

إليهم جميعاً هذه الصفحات النابعة عن ضمير إنسانى بالرغم من شراسة المرض والألم - يقف مع الإنسانية فى كل مكان وزمان - لمواجهة التعصب والتطرف والتخلف والعنصرية والانحراف والقبح والانحلال دعما لقيم الحقيقة والحق والخير والجمال ....

من أجل عالم أفضل وضمير يقظ وعقل مستنير ويد بيضاء لمجتمع أفضل ووطن حر وحياة عادلة وأهداف حضارية للبشرية جميعاً.

دكتور

محمد عزيز نظمى سالم

المدخل والإطار المنهجي لفلسفة التاريخ والحضارة

إنه شئ عادى أن نتعرف على أحداث المجتمع الإنسانى والدولى من خلال وسائل الإعلام المختلفة سواء كان ذلك على المستوى الداخلى للوطن أو النطاق الماحولى (أعنى الماحول) (وفى أى بقعة من بقاع عالمنا المعاصر، لهذه أحداث ومتغيرات تمتد من الحكم والسياسة إلى الاقتصاد والمجتمع والثقافة والعقيدة والأيديولوجية وأنماط الحياة وأساليبها المختلفة فهذا انقلاب أو تمرد أو إرهاب أو إغتيال أو حرب أو حمله إعلامية أو نزاع وهذا أنهيار تام وانفصال وتفتت وذاك وحدة أو اتحاد أو تكتل إلى غير ذلك من الأحداث السريعة التى لاتستطيع أجهزة الإعلام ملاحقتها وإعلانها فى وسائل وشبكات الاتصال المختلفة حتى ولو كانت بالأقمار الصناعية الفضائية. وهذه الظواهر والأحداث التى يشهدها عصرنا بصورة مفزعة، فمن السهل على (المؤرخ) أن يسجلها ويرصدها ويوثقها كما حدثت فى الظاهر أو كمشاهد وقد يتلمس لها المبررات والبواعث وقد ينظر إليها أصحاب التصور التواكلى بأنها علامات آخر الزمان وعلامات الساعة وغضب الله، أو يقف البعض منها موقفاً تراجعياً وكأنها تكرار ولما سبق لما حدث فى أيام غابرة أو مجتمعات بائدة، أو قد يحاول البعض أن يقرر أنها نتيجة إنهيار القيم الأخلاقية أو نتيجة التقدم الهائل فى العلم والمخترعات والتكنولوجيا.

وهذه الآراء أو محاولات التبرير - لاتخرج عما تحاول العرافة فى المجتمع المتخلف أو نقرأ المستقبل والغيب ونضرب الأمثال من قبيل التنبؤ.

ولكن الإشكالية السابقة ليس مجرد محاولة الكشف عن المستور والغيب، إن أحداث التاريخ فى الزمان والمكان بفعل الإنسان تخضع لإطار

انثربولوجى وايكولوجى عن منظومة حضارة العصر وأحداثه فلكل فعل بداية ونهاية أفعال منعكسة وطفرات وتحولات تخضع للسببية والقانون.

إن للإنسان الفرد عمره وحياته بين لحظة الميلاد ولحظة الوفاه وكذلك المجتمع الإنسانى أو الأمة الإنسانية البشرية «فلكل أمة أجلها .... صدق الله العظيم».

إننا من خلال المنهج الكيفى الذى يعنى بغايات الأحداث التاريخية التى تضع فى مراحل الزمان فى إطارها الحضارى أساساً وليس بكم متراكم من الأحداث المتعاقبة والشخصيات التى ألقى ا بعض المؤرخين الأضواء بهدف ظاهر أو مستتر بغاية نفعية أو مصلحه ، إقرار حقيقة وصدق. لذا كانت طريقة النقد والتحليل فى المنهج التاريخى الكيفى سبيل أقرب إلى الحقيقة الموضوعية فى الدراسات الاجتماعية والحضارية وبلاشك أن التكوين الجدلى الفلسفى القائم على الشك قبل اليقين أمراً بديهياً لينظر إلى أحداث التاريخ سواء كان متعلقاً بالإنسان أو بالمكان أو بالزمان على أساس من فرضية مقولات العقل والمنطق وقوانين العلة والسبب والتفسير الموضوعى لا التبرير النفسى أو العنصرى بهدف فهم التاريخ وتفسير أحداثه فى إطار الحضارة الإنسانية، لذا فاننا ننظر إلى التاريخ كإشكالية أو مسألة تخضع للنقد وللتأمل محاولين التفسير والتنظير وليس التحوير والتبرير، إننا ننظر إلى مايحدث من رفاهية وسعادة وتقدم لما ننظر إلى العكس من بؤس وفقر متخلف، بهدف الكشف عن أسباب وعلل وليس إلى حسن الطالع أو ما ترويه العرافه عن صاحب السلطان ذو الطلعة البهيه. والخير الكريم الحاتمى الذى نيفق ببزخ على ما يسجل حياته بصورة لاواقعية بما تحمله من أكاذيب وباطل.

لذا فإن المنهج والقاعدة التنويرية النقدية لرواية التاريخ وأحداثه ومحاولة تفسيرها بما يتفق والواقع المعاش ومنظوره الشامل لحياة الإنسان فى إطار حضارة العصر والمجتمع والمعرفة فكلها جوانب أو إبعاد أو محاور فى منظومة واحدة متعددة المناشط والمجالات بين ثقافة ولغة ودين وعادات وأعراف واجتماع وأسرة ومورث شعبى ومعرفه علمية وموجهات معايير أخلاقية واقتصاد وصناعة وفن وحتى الأسطورة والحكمة الشعبية السائدة.

وهذه القاعدة هى أساس فلسفة التاريخ وفلسفة الحضارة وليس مجرد التسجيل التاريخى لبدايات حضارات ونهاياتها وإنما بعمق لها وعصرنا الذى نعيش فيه يزخر بالتساؤلات لقضايا بتقبل التاريخ وبالحضارة فعلى سبيل المثال ما تعرفه لما ما عن حضارة العرب قبل الإسلام على غرار حضارات الشرق القديم وفى مقدمها حضارة مصر الفرعونية ثم حضارة وتاريخ الشعوب والأمم نحضارة العرب بعد الإسلام وغيرها من أنظمة الحضارات البشرية التى كانت ولاتزال مثار خلاف بين الدارسين سواء أكانو من المستشرقين أو المسغربين أو العلماء المستنيرين.

وسنعرض أبرز هذه الإشكالات أو المسائل التى هى مثار خلاف بين الدارسين بعدما نشير ونلمح إلى دلالة اللفظ أو المصطلح المعروف بفلسفة التاريخ ويرجع استعمال هذا المصطلح إلى الفيلسوف فولتير (Voltere) بقول (Philosophie de l'Histoire)، ويعنى به دراسة التاريخ من وجهة نظر الفلسفة أو الجدلية أى تلك الدراسة العقلية النقدية للتاريخ منتهجاً منهج الشك وينقح التاريخ من المبالغات والأسطورة ومن الروايات غير المقبولة أو غير المعقولة، كأن ندرس فى التاريخ المعارك الحربية أو المعاهدات السياسية دون معنى أو مفهوم أو غاية وذلك من خـ عملية تنويرية عقلية نقدية وتفهم

للتاريخ وأحداثه ووقائعة بعيداً عن النصيحة والخرافة، فالحضارة التى هى نتاج ولتاريخ بمثابة واقع وتطور مستمر.

ولعل «بن خلدون» المفكر العربى الإسلامى كان سبق من «فولتير» حيث يرتكز المنهج عنده فى فلسفة التاريخ أو كما أسماه (علم العمران البشرى) وهو معادل للحضارة وعلى هذا يميز بين الظاهر والباطن فى عملية التحليل والتحقق والتمحيص لأخبار الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى وإن تبين فى باطنة تحقيق وتعليل المبادئ وفق الأسباب، والتاريخ استقراء للعمران البشرى والمجتمعات الإنسانية كما يتضح من عنوان مقدمته «مقدمة ديوان العبر والمبتدأ والخبر فى العرب والعجم والبربر ومن صاحبهم من ذوى السلطان الأكبر».

وكما يقرر توينبى Toynbee فى موسوعته التاريخية (A study of History)، فهو يرى أن تاريخ العالم متصل وليس تاريخ أمة مستقل عن تواريخ غيرها؛ وليس معنى هذا إنحيازى إلى الرأى القائل بوحدة الحضارة ويستعيض عنها بفكرة الإبداع الأصيل (فى التاريخ كعملية حلاقة).

ويرى أيضا أن معظم المؤرخين يرجعون الحضارة إلى عوامل بيولوجية أو أنثربولوجية تتصل بالعرق أى رابطة الدم والجنس والعنصر أو يرجعونها إلى البيئة الجغرافية أو الأيكولوجيا أى (المؤثر البيئى) ويرى «توينبى» إن الحضارة محصلة تفاعل الجنس والبيئة، وقد يذهب أصحاب النزعة العنصرية إلى القول بأن الحضارة هى الحضارة الغربية وبهذا ينكرون الحضارات المعاصرة (كالحضارة المسيحية والحضارة الهندية والحضارة الصينية وغيرها).

ويذهب أيونا سمث E. Smith وكذلك Berey إلى القول بأن مصر هى

الحضارة ونبع الحضارات الأخرى وقد ضمن سمث رأيه فى كتابة (قدماء المصريين وأصول الحضارة) وكتاب بيرى (أنباء الشمس دراسة المراحل الأولى لتاريخ الحضارة.

ويقول توينبى عن ابن خلدون مقولته الشهيرة «بأن ابن خلدون قد صاغ فلسفة التاريخ والحضارة واسماها بالعمران، ويعد بلاشك أعظم عمل من نوعه».

وقال سارتو Sarton فى موسوعته من التاريخ العام للعالم (الجزء IV) عن بن خلدون Introduction to the History of Science «إنه كان من أوائل فلاسفة التاريخ وكان اسبق من فيكيافيلى وفيكو وكونت وغيرهم.

ويذكر فلنت Flint فى موسوعتة عن فلسفة التاريخ (History of the philosophy of History)، مقولته هى «إن العالم لم ينجب مثيلاً له فى فلسفة التاريخ فى العالم القديم أو الوسيط حتى ظهر بعده فيكو Vico ولم يكن حتى أفلاطون وأرسطو أنداداً له فى فلسفة التاريخ (ومولده عام ٧٣٢هـ/١٣٣٢م ووفاته عام ٨٠٨هـ/١٤٠٦م) وكان مولده بتونس وأصوله من حضرموت جنوب الجزيرة العربية وعاشت أسرته فى اشبيليه بالأندلس وكانت له منزلة بين علماء عصره ولعل أهمية نظرية ابن خلدون حول التاريخ والحضارة ترجع إلى وعية وتأملة لتأسيس هذا العلم ومنهج تقوم ركائزه على مايسمى بالدينماميكية الاجتماعية أو الحراك الاجتماعى واسماه العمران البشرى أو المدنى أو الحضارى وليس بالمعنى الإنثربولوجى أو السوسيولوجى فقط لان تركيزة لنظريته تقوم على الدفع أو التعارض أو الديالكتيك أو الجدلية حيث يقرر أن التاريخ يتجلى فى قيام الدول وإنهيارها

من خلال أطوار ثلاثة هى (١) طور البداوية حيث لاتخضع لقوانين مدينة ثم طور التحضر وهى مرحلة التأسيس بعد الحروب والغزوات ثم الاستقرار (٣) ومرحلة أو طور التدهور وهى حالة الترف والرفاهية الذاتية والتحلل وتتفاعل عوامل الاقتصاد والأخلاق والنفس والنشاط البشرى كأساس لإنهيار الحضارة.

ونحن الآن أحرج ما يكون إلى إدارة حوار موضوعى ومناقشة كافة الرؤى المختلفة التى تدور حول مايسمى بالمتغيرات المعاصرة والأنظمة العالمية غيرها من مسميات التى تبتدى أمام المؤرخ ،ورجل لسياسة ونفكر وتدفعه دفعاً إلى أن يدلو بدلوه.

فعل سبيل المثال نجد الموضوعات الآتية :

أولا : قضيته القومية أو فيما عرف باسم الشعوبية ثم العنصرية بين التأييد والمعارضة وما يتصل بها من شعارات الوحدة والاتحاد والكومنولث والكونفودرالية أو مايسمى بالمشروع القومى الحضارى القائم على مقوم العروبة. أو المشروع الأممى الحضارى القائم على الإسلامية وهاتين الفكرتين ظلتا تراود الساسة ورجال الفكر منذ العصر الحديث بعد إنهيار الخلافة العثمانية وتولدت عنهما منظمات وهيئات أقليمية ودولية فى منظمة جامعة الدول العربية ومنظمة الدول الإسلامية. وقد حاولت الدراسات التاريخية التأهيل الحضارى والفلسفى لهذه الإيدلوجيات بداية حضارات العرب قبل الإسلام ثم بالحضارة الإسلامية فى تطويرها منذ عهد الرسول ﷺ.

ثانياً: حقبة التكلفة الدولية والأقليمية ما بين الشرق والغرب. (كتلة الاتحاد السوفيتى سابقا فى مواجهة أمريكا والغرب) ثم كتلة الحياد الإيجابى

بيهما - ثم الوحدة الأوربية فى الغرب ثم اتحاد روسيا والدويلات المتفصلة عن الاتحاد السوفيتى سابقا ثم ظهور كتلة النمور الصفراء أى اليابان والصين وكوريا ثم اتحاد أمريكا الجنوبية ثم الاتحاد الأوربى الذى يمتد فى غرب أوربا بينما على النقيض فى الشرق وفى أفريقيا. وظهور حركة استقلالية تخضع للتاج البريطانى (المملكة المستحدة) نجدها فى استراليا ونيوزيلندا وجرينادا. وكذا منظمة الوحدة الأفريقية.

ثالثا : قضية الأيدلوجية والنظام السياسى والاقتصادى والاجتماعى ما بين الاشتراكيات المختلفة ثم الرأسماليات فى المجتمعات الشرقية الغربية وغيرها من المجتمعات التى تجمع بين النظامين، وعودة النازين الجديدة والسامية والحركات العنصرية الأخرى.

رابعاً : قضية الحرب والسلام وهى قضية وإن بدت بصورة قلاقل وحروب عسكرية صغيرة - إلا أنها مستمرة فى أوربا وآسيا وأفريقيا والبلاد العربية والإسلامية وأمريكا اللاتينية. وما يستتبع هذه القضية من حروب نووية وذرية وحروب كيمائية وجرثومية وتسويق السلاح وحروب الجاسوسية والإرهاب الدولى المتصل بهذه القضية.

خامساً : قضية العقيدة أو الإيمان بالله والصراع القائم بين إتباع الأديان المختلفة أو حتى بين إتباع الدين الواحد وما ينجم عنه من تعصب دينى.

سادساً : إنهيار الأنظمة الديمقراطية والليبرالية والنظام التعددى وإنتشار الأنظمة العسكرية والاحتكارات الاقتصادية فى أنحاء العالم بدلاً منها.

سابعاً : قضية استغلال دور المنظمات الهيئات الدولية لمصلحة دولة أو تكتل من بعض الدول بما يحرفها عن أهدافها الحقيقية (كما هو بالنسبة لحرب الخليج والبوسنة وأفغانستان والصومال ورواندا وغيرها) .

ثامناً : قضية الفقرة والنظم والتضخم بين الدول الغنية والدول الفقيرة ومسألة الديوان والفوائد والإنهيار الاقتصادى فى مقابل مواجهة التخلف فى التوسع فى الخطط التنموية.

والحوار بين الشمال والجنوب ونادى باريس واتفاق الجوت وغيرها من البرامج الاقتصادى والأنظمة العالمية المعاصرة.

حول فلسفة التاريخ والحضارة

حين نتحدث عن فلسفة التاريخ نقصد تاريخ الإنسان، لأنه الكائن الواعى الوحيد بين الموجودات، ولافلسفة حيث لاوعى، ولهذا فلا مجل للحديث عن «فلسفة» التاريخ بالنسبة إلى غير الإنسان.

والإنسان بدوره تاريخى، لأنه انما يعمل فى الزمان، ولا التاريخ إلا بالزمان ومن هنا ارتبطت كل نظَرية فى التاريخ بنظرية فى الزمان :

١- هل للزمان بداية ونهاية ؟

من أجابوا بالإيجاب انقسموا إلى فريقين :

أ - فريق حسبوا هذه المُدة وفقا للأحداث ومقاصد معينة، وهو فريق أصحاب النظرات الدينية فى الزمان وفى التاريخ، الذين ربطوا الزمان بالخلق الأول وبمصير الإنسان فى الدنيا وبنهاية يرتبط بها حساب وعقاب وثواب. ومن أبرز ممثلية فيلون (حوالى ٢٥ ق.م - ٥٠ بعد الميلاد) بالنسبة إلى اليهودية، والقديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠) بالنسبة إلى المسيحية، وابن خلدون (المتوفى سنة ٨٠٨ هـ) بالنسبة إلى الإسلام.

ب- وفريق ربطوا تلك المدة بأحداث فلكية كونية، بمعزل عن كل المعانى الدينيّة، كما هو الشأن لدى علماء الفلك والانثروبولوجيا الفلسفية وعلماء الحياة، ومن حذا حذوهم من المؤرخين المتأثرين بالعلوم الفزيائية والطبيعية، مثل رينان (١٨٢٣-١٨٩٢) Renam وأرنست هكل Ernst Haekcel (١٨٣٤-١٩١٩).

٢- هل للتاريخ مسار واحد، أو التاريخ دوائر ؟

فمن قالوا بالأولى تصوره معرضا للروح المطلقة وهى تفض مضمونها على مر الزمان اللامتناهى، وأبرز ممثل هذا الاتجاه هيجل (١٧٧٠-١٨٣١م). ومن قالوا بالثانية تصورره دوائر اما مقفلة هى الحضارات المختلفة، أو دوائر يفضى بعضها إلى بعض ولها عودات Ricorse: وبالفكرة الأولى قال اشبنجلر (١٨٨٠-١٩٣٦)، وبالثانية قال فيكو Vico (١٦٦٨-١٧٤٤).

وفى داخل هذه الإطارات العامة أثيت مشاكل فلسفة التاريخ :

١- وأولها مشكلة النسبية فى التاريخ وبخاصة ما يتعلق منها بالقيم. فأفضت إلى نظريات دلتاى فى نقد العقل التاريخى (١٨٣٣-١٩١١) وبدلتاى تبدأ فلسفة التاريخ المعاصرة، ونظريات اشبنلجر فى نسبية القيم إلى الحضارة المنبثقة فيها، وآراء ماكس فيبر Weber (١٨٦٤-١٩٢٠) فى الربط بين التاريخ والاجتماع، وما ذهبت إليه المادية التاريخية عند كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) وفريدرش انجلز (١٨٢٠-١٨٨٥) من الربط بين الاقتصاد المادى والتاريخ.
وماقال به كارل مانهيم من اجتماعية المعرفة، وآراء بندتو كروشه (١٨٦٦-١٩٥٢) فى التاريخية المطلقة.

٢- وثانيها مشكلة العلية فى التاريخ - وتندرج تحتها الاشكالات والخواطر التى حفلت بها دراسات توينى (ولد سنة ١٨٨٩) وكارل بوبر Karl Popper.

٣- وثالثها مشكلة التقدم والتخلف فى مجرى التاريخ: هل هناك خط للتقدم يستمر قدما؟ أو ثم تقدم وتخلف دون قاعدة ولاقانون؟ وما من

فيلسوف فى التاريخ إلا وتعرض لهذه المشكلة أما لماما وأما تفصيلا.

٤- ورابعها أمكان التنبؤ بما سيكون عليه التاريخ. فى هذا ذهب البعض إلى التفاؤل، والبعض الآخر إلى التشاؤم، والبعض الثالث زعم أنه بمعزل عن كليهما، وأنه تنبأ تنبؤات موضوعية غير تقويمية. ومن الذين برزوا فى هذا المجال: توكفيل (١٨٠٥-١٨٥٩) ويعقوب بوركهرت (١٨١٨-١٨٩٧) وفريدرش نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) وأخيراً كارل يسبرز (١٨٨٣-١٩٦٩).

وفيما يلى نعرض لآراء طائفة من فلاسفة التاريخ المعاصرين».

١- ڤلهلم دلتاى

ونبدأ بڤلهلم دلتاى Wilhelm Dithey لأنه رائد التيارات المعارصة فى فلسفة التاريخ فى ألمانيا.

هدف دلتاى إلى أن يقوم بالنسبة إلى التاريخ بما فعله كَنْت (١٧٣٢-١٨٠٤) إلى العقل الإنسانى المجرد، وذلك بأن يقوم «بنقد التاريخ» هو بمثابة تكملة «لنقد العقل المحض» لكانط Kant.

وابتداء من هذه الحقيقة وهى «ضرورة فهم الإنسان بوصفه موجودا تاريخيا فى جوهره، وأن وجوده لايتحقق إلا فى جماعة»[1]. وراج يدرس «علوم الروح» على أساس تاريخية الوجود الإنسانى، بمعنى أن للإنسان بعدا

Der Junge Dilthey, p. 124. Leipzing, Teubner, 1933.

أساسيا هو التاريخ، فينبغى دراسة العقل الإنسانى من زاوية التاريخ. فالطبيعة غريبة عن الإنسان، ويستطيع المرء إدراكها بواسطة الملاحظة الحسية، أما العالم التاريخى الاجتماعى فهو عالم الإنسان، ولايمكنه إدراكه إلا من الداخل.[١] ولهذا فان العلاقة بين الإنسان والموضوع، فى العلوم الروحية، علاقة مباشرة، لأن هذا الموضوع هو التجربة الإنسانية الحية. ومن هنا فان الإساس فى العلوم الروحية هو التجربة الحية Erlebnis، ويقصد بها الأحوال والعمليات والنشاطات الباطنة كما نستشعرها ونحياها ونعيها.

- ويعرف دلتاى العلوم الروحية Die Geisteswissenschaften بأنها «مجموع الدراسات التى موضوعها هو حقيقة التاريخ والمجتمع»[٢]. وتسمى بالفرنسية «العلوم الأخلاقية» Sciences morals.

وعلى الرغم من أن العلوم الروحية قد تتناول بعض الأشياء والعمليات الفيزياقية، فإنها انما تتناولها من حيث هى آثار أو ذات علاقة بتحقيق الأغراض الإنسانية، أو تفيد فى التعبير عن الأفكار والمشاعر الإنسانية. وإذن لاتهتم الدراسات الإنسانية (=العلوم الروحية) بالظواهر الفيزياقية إلا من حيث صلتها بالوعى الإنسانى، وخصوصا من حيث هى تعبيرات من خلالها يمكن فهم هذا الوعى.

وهذه العلوم الروحية متنوعة جداً : اذ تشمل علوما فنية مثل النحو والخطابة، وعلوما معيارية مثل الأخلاق والنظريات السياسية والنقد الأدبى، وعلوم تعميمية مثل علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد، وعلوماً تاريخية بالمعنى الضيق مثل التراجم والتراجم الذاتية والتواريخ.

---

(١) راجع لدلتاى: «مجموع مؤلفاته» جـ١ ص٣٦-٣٧. Gesammelte Schriften

(٢) دلتاى : «مجموع مؤلفاته» جـ١ ص ٤.

والدراسات[1] الإنسانية تجمع بين ثلاثة أصناف متمايزة من التقريرات. فصنف منها يقرر حقائق موجود فى الإدراك الحسى : وهذا يؤلف العنصر التاريخى فى المعرفة. وصنف يوضح العلاقات المطردة بين أجزاء من هذه الحقيقة، يميزها بالتجريد : وهذا يؤلف العنصر النظرى. والصنف الثالث يعبر عن الأحكام التقويمية والقواعد المفروضة : ويتضمن العنصر العملى فى الدراسات الإنسانية. وعلى هذا فان العلوم الروحية (= الدراسات الانسانية) تتألف من أقوال تعبر عن وقائع ونظريات وأحكام تقويمية وقواعد.

وملكة المعرفة فى الدراسات الانسانية هى الإنسانى كله. والأعمال العظيمة التى تمت فيها لم تنشأ عن العمليات العقلية وحدها، بل عن قوة الحياة الشخصية.

تاريخية الانسان :

والانسان الفرد تاريخ فى وجوده. لأنه يعيش فى الزمان، ويتحدد بأحوال وظروف معينة، ووجوده عملية زمنية تتحدد بالميلاد والموت، وتتألف من سلسلة متصلة الحلقات تتألف من ماض وحاضر ومستقبل. وتجرى هذه العملية فى إطار علاقاته مع الآخرين، وعلاقاته مع الطبيعة. ولما كان الفرد كذلك، فان العلاقات بين الأفراد هى أيضا علاقات تاريخية. وحياة الانسان حياة تاريخية، وعالم الانسان إذن هو عالم التاريخ.

---

(١) راجع دلتاى : «مجموع مؤلفاته» جـ١ ص ٢٦-٢٧، الفصل السادس من «المدخل إلى العلوم الروحية». وسنستعمل أحياناً كلمة «الدراسات الإنسانية»- بوصفها الاستعمال الأكثر شيوعاً اليوم - بدلا من كلمة «العلوم الروحية» التى استعملها دلتاى ويكثر استعمالها فى اللغة الالمانية.

(عن د. بدوى فى مدخل جديد للفلسفة)

واتساقا مع هذه التاريخية، يرفض دلتاى المبادئ المطلقة والقيم المطلقة، وينكر النظرة التى «ترى مهمة التاريخ فى التقدم من قيم والتزامات ومعايير وخبرات نسبية إلى قيم والتزامات ومعايير مطلقة ... صحيح أن التاريخ يعرف أقوالا مفادها وجود قيمة أو معيار أو خير مطلق. وهذه الأقوال تظهر فى كل مكان فى التاريخ - مرة على أن ذلك صادر عن ارادة الهية، ومرة أخرى بالاستناد إلى نظرة عقلية فى الكمال، أو إلى نظام غائى للعالم، أو إلى معيار - مقبول قبولا كليا - لسلوكنا القائم على أساس عال على الوجود. بيد أن التجربة التاريخية تعرف العملية فقط، عملية اصدار هذه الأقوال: ولكنها لا تعرف شيئاً عن صحتها المطلقة (المزعومة). ولما كانت تتابع عملية تشكيل مثل هذه القيم المطلقة والخبرات أو المعايير، فأنها تلاحظ بالنسبة إلى كثير منها كيف انتجتها الحياة، وكيف أن التقدير المطلق اصبح هو نفسه ممكنا بفضل تحديد أفق العصر. ومن هناك تنظر إلى جماع الحياة فى ملاء تحقيقاته التاريخية. وتلاحظ الكفاح السجال بين هذه الأقوال المطلقة بين بعضها وبعض. والسؤال عما اذا كان يمكن أن يوضح ببينة منطقية، اندرج التجربة تحت أمثال هذه المبادئ المطلقة - وهى من غير شك حقيقة تاريخية- يجب أن يرد إلى عامل فى الإنسان كلى وغير محدود زمانيا - هذا السؤال يفضى إلى الأعمق النهائية للفسلفة المتعالية، التى تقوم وراء الدائرة التجريبية للتاريخ، مما لاتستطيع حتى الفلسفة نفسها أن تنتزع منه جوابا أكيدا»[1].

ولهذا نرى دلتاى يرفض كل محاولة لتفسير التاريخية بواسطة اللجوء إلى أى مبدأ غير مشروط، سواء كان ذلك بمعنى عال أو بمعنى محايث، لأن

(١) دلتاى: «بناء العالم التاريخى فى العلوم الروحية»، مجموع مؤلفاته، جـ٧ ص ١٧٣.

عالم الإنسان هو من عمل الإنسان، أى من عمل الأفراد فى علاقاتهم بعضهم مع بعض، والتاريخية تنتسب إلى العالم الإنسانى وحده، ومجرى التاريخ يرجع إلى النشاط الإنسانى، فلا مجال إذن إلى الأهابة بمبدأ فوق إنسانى،

ومن نتائج هذه النسبية المنبثقة عن التاريخية أن قرر دلتاى أن الفلسفة مشروطة تاريخيا، وأن ماهية الفلسفة لاتتحدد بطريقة قبلية، بل على أساس تحليل الطرق المختلفة التى تجلت عليها الفلسفة فى التاريخ، مما سيظهر منه أن وحدة الفلسفة لاتقوم فى وحدة الموضوع أو المنهج، بل فى وحدة الموقف الذى يفسر مختلف الأشكال التاريخية للفلسفة. «وكل حل للمشاكل الفلسفية ينتسب -من الناحية التاريخية- إلى زمان معين وإلى موقف معين فى ذلك الزمان : إن الإنسان، وهو من صنع الزمان، طالما يعمل فى الزمان، يجد أمان وجوده في هذه الحقيقة وهي أنه يرفع مخلوقاته من مجرى الزمان،
يجد أمان وجوده في هذه الحقيقة وهي أنه يرفع مخلوقاته من مجرى الزمان
بوصفها أشياء دائمة: وهذا الوهم يهب عمله الإبداعى مزيدا من السرور والقوة. وهنا يقوم التناقض المستمر بين العقول الخلاقة وبين الوعى التاريخى. أنه طبيعى بالنسبة إليهم أن ينسوا الماضى، وأن يغضوا النظر عن المستقبل الأفضل الآتى : لكن الوعى التاريخى يعيش فى فهم كل العصور، ويلاحظ فى كل ابداع الأفراد ما يصاحبه من نسبية وزوال. وهذا التناقض هو الاضطراب الخفى الذى تحمله الفلسفة اليوم فى صمت. إذ فى فيلسوف اليوم بتجمع ابداعه مع الوعى التاريخى، لأن اليوم بالنسبة إلى الغد يجعل فلسفته لاتؤلف غير شذرة من الواقع. ولابد لنشاطه المبدع من أن يعى أنه حلقة فى النسق التاريخى الذى فيه يشعر بأنه أتى بشئ نسبى. وهنالك يقدر

على حل هذا التناقض، وذلك بأن يسلم نفسه بهدوء إلى سلطان الوعى التاريخى، ويستطيع أن يرى عمله اليومى من ناحية (أو زاوية) النسق التاريخى الذى فيه ماهية الفلسفة تحقق نفسها فى تنوع مظاهرها[1]».

٢- جورج زمل

ونسبية المعرفة التاريخية

وممن تأثروا بدلتاى فى فكرة نسبية المعرفة التاريخية جورج زمل (١٨٥٨-١٩١٨) خصوصاً فى كتابة «مشاكل فلسفة التاريخ» وقصد فيه أن يبين أن التاريخ ليس مجرد ترجمة بسيطة للواقع المعاش مباشرة، بل أن المعرفة التاريخية تخضع لأمور قبلية. وقد قسمه إلى ثلاثة أقسام: الأول خاص بالشروط الباطنة للبحث التاريخى، والثانى يدرس قوانين التاريخ، والثالث يفحص المعنى الفلسفى للتاريخ.

يتساءل زمل أولا عن ماهية المعرفة التاريخية، فيقرر أن المعرفة التاريخية موضوعها هو الامتثالات والارادات والحساسات الخاصة ببعض الاشخاص، أى أن مضموناتها الموضوعية هى نفوس. «وكل الاحداث الخارجية والسياسية والاجتماعية، والاقتصادية، والدينية، والتشريعية والصناعية لايمكن أن تكون شائعة ولامفهومة لنا اذا لم تكن مستمدة من حركات النفس واذا لم تحرك النفس. واذا كان لاينبغى أن يكون التاريخ لعبة عرائس، فانه إذن تاريخ أحداث نفسية.وكل الأحداث الخارجية التى يصفها ليست إلا الجسور بين الاندفاعات والافعال الارادية من ناحية، وبين الأفعال المنعكسة العاطفية

(١) دلتاى: «ما الفلسفة»، مجموع مؤلفاته، جـ٥ ص ٣٦٤.

التى تثيرها هذه الاحداث الخارجية. وهذه الملاحظة لاتفندها المحاولات التى أجريت لرد الحدث التاريخى، فى تعيناته الجزئية، إلى أحوال فزيائية. وطبيعة الأرض والجو لا أهمية لها بالنسبة إلى مجرى التاريخ، كما لا أهمية لارض وجو نجم الشعرى العبور، إذا لم تؤثر هذه الطبيعة -مباشرة أو بطريق غير مباشر- فى التركيب النفسانى للشعوب. ولهذا فان الطابع النفسانى للبحث التاريخى يبدو أنه يفرض عليه أن يكون مثله الأعلى هو أن يكون تطبيقا لعلم النفس. بمعنى أنه يرد إلى علم النفس، لو وجد علم نفس يحدد قوانين، كما يرد علم الفلك إلى الرياضيات»[1].

ومع ذلك ينبغى ألا نخلط بين وجهة نظر المؤرخ ووجهة نظر عالم النفس. وذلك لأنه بينما عالم النفس يوجه اهتمامه إلى عمليات المعرفة، غاضا النظر عن مضموناتها، فان ما يهم المؤرخ «ليس نمو المضمونات النفسانية بقدر ما هو النمو النفسانى للمضمونات»[2]. ووجهة نظر التاريخ «وسيطة بين وجهة نظر التحليل المحض، التحليل المنطقى لمضمونات الشعور، ووجهة نظر علم النفس أعنى التحليل الديناميكى للحركات النفسانية للمضمونات[3]. ويزيد زمل فى تحديد الفارق بين التاريخ وعلم النفس فيقول «وكل واحد من هذين العلمين يضع وحدة الواقع والتغير النفسانيين، تلك الوحدة التى لاتفعل غير أن نعيشها فى مباشرتها، لكننا لانملك إدراكها فى النور الساطع. ونحن نقسم هذه الوحدة، لدارستها عقليا، إلى عملية ومضمون، وتقسيم العمل العلمى يخلق، من ناحية، علم النفس، من

(١) زمل : «مشاكل فلسفة التاريخ» ط٣، الفصل الأول، ص١.
(٢) زمل : الكتاب المذكور، ص ٤.
(٣) زمل : الكتاب المذكور، ص ٤.

أجل بناء العملية، والقوانين التى تحكمها – على النحو الممكن لتعيينها–، ومن ناحية أخرى يخلق علوم المنطق والإدراك الموضوعى، ابتغاء البحث عن المضمونات بغض النظر عن العملية التى بها تتحقق هذه المضمونات نفسانيا، وأخيرا يخلق التاريخ، وموضوعاته لاتحدد .... إلا بأهمية ومعنى حقيقين، أيا كانت طبيعتها وتصحب، فى النمو الذى تعانيه العملية النفسانية، المضمونات التى اختارتها وفقاً لهذا الطابع الاساسى»[1].

ذلك أن نفس الأحداث النفسية، مثل الحب، والكراهية، الخ يمكن أن تكون لها هى نفسها نتائج خارجية شديدة التفاوت. ولنضرب على هذا مثلا ما حدث فى الثورة الفرنسية بين حزب هـ Hébert [2] وبين روبسبير: فبعد أن عانوا روبسبير على أغراضه، انقلبوا فى اليوم الذى صارت له السلطة العليا – فهذه الوقائع التاريخية تؤلف سلسلة تفهم جيدا اذا فسرناها على ضوء هاتين القاعدتين النفسانيتين وهما : إذا ساعد المرء أغراض حزب كسب رضاه، وإذا سيطر على هذا الحزب اجتلب كراهيته وغيرته. وفى التاريخ السياسى المعاصر شواهد كثيرة عليه فى الصراعات بين الأحزاب المتآلفة قبل الوصول إلى الحكم والمتعادية المتطاحنة بعد هذا الوصول. غير أن هاتين القاعدتين مع ذلك ليست لهما غير قيمة نسبية واحتمالية. إذ قد يحدث على العكس من ذلك أن يرى أحد الحزبين المتحالفين قبل الحكم فى وصول أحدهما إلى السلطة فرصة لازدياد قوته هو ووسيلة للمشاركة فى

---

(١) الكتاب نفسه، ص٥.

(٢) جاك رينيه هبرت، الذى كان وكيل النائب العام للكومين، وكان من المحرضين على مذابح سبتمبر (التى قتل فيها السجناء السياسيون فى سجون باريس وبخاصة فى سجن «الدير» وسجن «القوة»، وذلك فى أيام ٢، ٣، ٤، ٥ سبتمبر سنة ١٧٩٢)، وكان ذا نفوذ هائل على كومين باريس حتى أعتقل وشنق هو وكثير من أنصاره فى سنة ١٧٩٤.

السلطة ... لكن الذى يفسر ما حدث لانصار هبرت هو طبيعة الاسخضا الذى شاركوا فى هذا اعمل. ومعن يهذا أن الأحداث النفسية الواحدة فى الظروف الواحدة قد تنتج تتائج متناقضة، إذا اختلفت طبائع الأفراد. ومن هنا كان علينا، ونحن نفسر وقائع التاريخ، أن ندخل فى حسابنا عامل الفروق الفردية والخصائص الشخصية، وألا تقتصر على المعانى العامة مثل الحب والكراهية، أو الشدة، أو المكر أو الذكاء، الخ.

فزمل إذن يؤكد أهمية القواعد النفسية من ناحية، كما يعترف من ناحية أخرى بطابعها الافتراضى الاحتمالى.

وهذا الطابع الافتراضى الاحتمالى يزداد أثره وضوحا حين تكون الاسباب التى يبدأ منها الأحداث التاريخى اسبابا لاشعورية، كما هى الحال فى أعمال الجماهير والدهماء. ويلاحظ زمل «أن التبرير باللاشعور ليس فى نظرنا غير تعبير عن كون الاسباب الحقيقية غير معروفة لنا، ويعنى فقط أن معرفة الاسباب الشعورية ليست فى متناول أيدينا. وكوننا نجعل من هذا الشئ السلبى الخالص أمرا ايجابيا، ونحليل الأمر غير الشعور به إلى أمر لاشعورى، سيكون شكلا معينا من الحياة العقلية – هذا النحو هو وسيلة للتعبير فقط عن الحاجة إلى ملء فراغ فى العقل الإنسانى بواسطة دافع نفسانى[1]».

وتحديد الدور النسبى فى التفسير التاريخى لكل من التبرير الشعورى والتبرير اللاشعورى – أمر يتوقف على الشخص المؤرخ. والمشاهد هو أننا نفضل اللجوء إلى التبرير الشعورى حين يبدو لنا أن أسباب الأحداث راجعة إلى إرادة الأفراد، وإلى الرجال العظام خصوصا، بينما نلجأ إلى التبرير

(١) زمل : «مشاكل فلسفة التاريخ» ط٣، ص ١٦.

اللاشعورى حينما تبدو لنا الاسباب راجعة إلى ميول الجماهير. وايثار المؤرخ لاحد التبريرين على الآخر يرجع إلى رأية الخاص فى أيهما الأهم فى أحداث حوادث التاريخ: الأفراد، أو الجماهير. وكذلك الحال فى مسألة ارجاع التأثير إلى القوى الاجتماعية أو النظم أو العادات والتقاليد أو التنظيم الاقتصادى أو أرجاعه إلى الأفراد- هذا ايضا يتوقف على مزاج المؤرخ ونظرته فى الوجود والحياة.

وهنا يزداد الأمر تعقيدا حين نريد تفسير تأثير الأشخاص. إذ علينا أن نحدد الطابع العام للشخصية من تصرفاتها الجزئية، ونحدد التصرفات الجزئية استنادا إلى الطابع العام للشخصية- وفي ه ر فاسد، لكن لاسبيل إلى التخلص منه. كما كان المؤرخ فى تفسيره خصية المؤثرة فى مجرى الأحداث. يستنتج من تصرفاتها السابقة إمكان تصرفات أخرى. ولكن هذا الاستنتاج تعوزه الدقة المنطقية. ويواصل زمل ايضاح هذه المعانى فيقول: «من الموضوعات ذات الأهمية الكبرى فى فلسفة التاريخ تحديد المعايير التى نتخذها قواعد لتوحيد الطبائع، ومعايير للواقع المعطى، ووسائل العرض، مما يمكن من تكوين صورة سابقة لما ينبغى أن يقوم فى تشكيل هذه الشخصية، ومن هذه الموضوعات كذلك تحديد الهامش الذى فى داخله نتصور إمكان الأفعال التى تنحرف عنها، وتحديد ألوان النمو والتحول التى نقبلها نتائج ناشئة عن المبدأ الباطن للشخصية، وما نعتقد أن تفسيره ينبغى أن يلتمس فى الظروف الخارجية. إذ ما من شك فى وجود قواعد محددة لهذا التفسير، قواعد يفترض وجودها المؤرخ والقارئ على السواء، وإن لم تتحدد بعد بوضوح[1]».

---

(١) زمل: «مشاكل فلسفة التاريخ» ط٣، ص ٢٤.

وحين يتعلق الأمر بجماعات، فان وحدة الجماعة فى تصرفاتها يردها المؤرخ أما إلى الأحداث النفسانية التى جرت فى نفوس زعمائها، أو إلى نمط نفسانى وسط، أو إلى مشاعر الأغلبية فيها. ويشير زمل ها هنا إلى مافعله ماكولى (١٨٠٠-١٨٥٩) المؤرخ الانجليزى الشهير، حينما اقترح عشرة اسباب ودوافع لتفسير تحمس حزب الهويج لمشروع قانون معين، ويعلق قائلا : «من الواضح انه، فى شعور كل واحدة من أعضاء الحزب لم توجد هذه الدوافع العشرة كلها معاً ولابنفس القوة. والحزب الذى انتجت وحدته النفسانية هذه الدوافع ليس إلا صورة مثالية، ووهما ناشئاً ومتولدا فى مخ المؤرخ بوصفه مركباً للوقائع المعطاة(١)». ومن هذا يظهر دور المؤرخ فى تشكيل الأحداث التاريخية وتصور دوافع الجماعات والأفراد. والحق أننا لو تتبعنا مايقوم به المؤرخ فى ذهنة حين تفسر احداث التاريخ لوجدناه يستخدم عمليتين اساسيتين : الأولى تقوم فى بذل مجهود يتولاه الخيال والتعاطف، بواسطته يضع المؤرخ نفسه فى روح الشخصيات أو الجماعات التاريخية. وعلى المؤرخ أن يستعيد فى نفسه المضمونات النفسانية التى انتجت فى الشخص الذى يدرسه. ويبدو أن هذا لايكون ممكنا إلا إذا كان المؤرخ نفسه قد عاش تجارب ومضمونات مماثلة، وهو مايثار عادة تحت مشكلة: هو الاقدر على فهم التاريخ : من عاش أحداثاً تاريخية وشارك فيها واسهم فى صنع التاريخ؟ أو من لم يشارك فيها، وكان مشاهدا محايدا «موضوعيا» لها؟ وهى من أعسر المشاكل القديمة فى فلسفة التاريخ.

والعملية الثانية أن نضع المضمونات المعاشة على أنها خارجة وراجعة إلى الغير.

---

(١) زمل : «مشاكل فلسفة التاريخ» ط٣، ص ٢٦.

على أنه يلاحظ أنه ليس من الضرورى أن تتميز هاتان العمليتان تميزا بارزا إذ الغالب أن تترابطا وان تتكاملا.

وهنا يتطرق زمل إلى فكرة الموضوعية فى المعرفة التاريخية فيبين أن المعرفة التاريخية شأنها شأن أية معرفة إنسانية، تنقل المعطيات المباشرة إلى لغة أخرى وتخضعها لاشكالها ومقولاتها ومقتضياتها الخاصة. ففى الترجمة الذاتية لابد لمن يترجم لنفسه أن يختار بين الأحداث وأن يرتبها ترتيبا جديدا. وهذا عينه يصدق على التراجم أو السير وكل أنواع الكتابة فى التاريخ. اذ يضع المؤرخ اطارات واتصالات لاوجود لها فى الواقع التاريخى. والمؤرخ لايأخذ من المعطيات النفسانية غير جزء، ينظ فقا لمقولاته هو.

وفى هذا تقريب بين الفكر التاريخى والـ ـر الجمالى. فكما أن الفن يقتضى ترتيبا للاحداث وفقا لفكرة معينة، كذلك الفكر التاريخى لايستطيع أن يركب الاحدث التاريخية الاوفقا لمنظور معين من وضعه هو.

هل توجد قوانين لسير التاريخ ؟

وهذا يقودنا إلى التحدث عن مشكلة أخرى تناولها زمل. وهى إمكان وجود قوانين تحكم سير التاريخ.

أن القانون قضية تعبر عن العلاقة الثابتة بين مجموعة من الوقائع السابقة التى تتلوها بالضرورة وقائع لاحقة لاتتخلف عنها أبدا. ولتقرير هذه العلاقة لابد من الفصل بين الوقائع السابقة والوقائع اللاحقة من ناحية، وبين مجرى العوامل والاحداث الاخرى وهى عديدة جدا ومشتبكة كل الاشتباك. فاذا ما نظرنا إلى الأحداث التاريخية، وجدناها فى غاية التعقيد

والتركيب والاشتباك بحيث يصعب جدا استخلاص العلاقات الثابتة بين مجموعات منها، كما هى الحال فى الظواهر الفزيائية. وهذا يفسر أن من المستحيل على المؤرخ أن يقرر روابط ثابتة بين الأحداث التاريخية بحيث تقع النتائج بالضرورة كلما تحققت الاسباب ولهذا لانجد فى التاريخ حوادث متشابهة تماما، والحادث التاريخى الواحد لا يتكرر أبدا.

وما زعم من وجود قوانين تحكم التاريخ هو محض تخرص، ومن أمثالها: «الحرية تنتشر تدريجيا من قلة من الأفراد إلى الجماهير»، «الجماعات تنتقل تدريجيا من حالة الشباب إلى النضوج، إلى الشيخوخة»، «أشكال الانتاج الاقتصادى فى عصر ما تتحد بقوى الانتاج فى ذلك العصر».

لكن هذا لايعنى مع ذلك أن الواقع التاريخى يتأبى على كل تحديد عام. فثم طريقان أمام الفكر الفلسفى لايجاد تفسير عقلى للاحداث التاريخية ووضع صيغ عامة لهذا التفسير. والطريق الأول هو القول بأن قيمة معرفة القوانين التاريخية هى قيمة نسبية ومؤقتة، وإن الملاحظات العامة على مجرى التاريخ، وإن لم تعبر عن قوانين بالمعنى الدقيق، فأنها «إعدادات لقوانين» Vorbereitungen auf Gesetze على حد تعبير زمل. وهذه الملاحظات كلما تنوعت وقورن بعضها ببعض أدت إلى مزيد من التدقيق، وبالتالى إلى مزيد من الاقتراب من القوانين. ولهذا يفيدنا كثير فى هذا المجال استقصاء الاحداث ومقارنتها وإجراء التحليل الدقيق العميق عليها.

والطريق الثانى عكس الأول : فبدلا من التحليل إلى عناصر، نقوم بالتركيب بين المعانى أكثر فأكثر «حتى تكون التركيبات الأصيلة والتصورات المركبة»، والمجموعات التى تتدرج فيها الأحداث —بمثابة

وحدات، لا حاجة إلى تحليلها إلى أقل من ذلك»[1]. فمثلا لفهم معركة ماراثون[2] يمكن أن نصرف النظر عن معرفة حياة كل محارب اشترك فيها ولا كيف تصرف هذا اليونانى أو ذاك، بل علينا أن نعرف كيف تصرف اليونانيون عموما. وهكذا لايهتم المؤرخ بالأفراد منعزلين، بل المجموع، وليس المجموع ناتج جميع الأفراد، لأنه إلى جانب الطباع المشتركة بين الأفراد هناك طباع خاصة لاتعرف إلا بالتركيب والتكامل.

والخلاصة أنه : «سواء اتجه التطور التاريخى إلى مزيد من التفاضل للافراد، أو إلى مزيد من التشارك، وسواء قامت الثقافة الأخلاقية على الثقافة العقلية أو على العكس كانت لها قوانينها خاصة للتطور، وهى قوانين عرضية بالنسبة إلى الثقافة العقلية، وسواء ذهب الحرية الاجتماعية للافراد جنبا إلى جنب مع تكوين روح موضوعية وكنز من النتاجات فوق الشخصية للحضارة، فى الميادين العلمية والفنية والتكنيكية - فان كل هذه التوكيدات وامثالها يمكن أن تعد، من ناحية، كارهاصات وتحضيرات لروابط معلومة بدقة ومحكومة بقوانين عقلية، ولكن من ناحية أخرى فانها - على مستوى التركيبات التصويرية - هى اسقاطات للحادث مرضية بذاتها : فالمقولات المجردة الظاهرياتية، التى من زاويتها تضع المعرفة أسئلة من هذا النوع، لاتستطيع أن تظفر باجابات أكثر دقة، أو تتعلق بحقائق وباسباب فردية. صحيح أن هذه المقولات يمكن كثيرا أن تدرك أشكال المعرفة، تظل على مسافة مساوية من المثل الأعلى للعلية فى العلوم الطبيعية. وهكذا ينكشف أن

---

(١) زمل : «مشاكل فلسفة التاريخ» ص ١٠٨.

(٢) قرية فى إقليم اتيكا فى اليونان اشتهرت بالمعركة التى انتصر فيها ملتيادس، القائد اليونانى، على الفرس فى سنة ٤٩٠ قبل الميلاد.

الوضعية والمثالية فى التاريخ والحضارة

هل يمكن تطبيق منهج العلوم الطبيعية على التاريخ، وهل يمكن أن ترتبط وقائع التاريخ أرتباط عليا بما تتضمنه العلية من ضرورة وحتمية؟ وهل يمكن أن يصل التاريخ إلى أحكام كلية لها صفة العموم والشمول ومن ثم تمكن من التنبؤ بما سيحدث فى المستقبل؟

أم أن التاريخ ينفرد بمنهج خاص به لأنه يدرس أفعال الإنسان التى تخضع للضرورة وإنما تتميز بالحرية، ولأن الواقعة التاريخية فردية فريدة: فرد مشخص لايتكرر، وزمان محدد ومكان معين، فمقولات التاريخ هى: الإنسان والفردية والزمان والمكان وليست كذلك مقولات العلم الطبيعى : المادة – العلية – الكلية.

وإذا أمكن إخضاع التاريخ لمنهج العلم – بالمفهوم الفيزيائى للعلم – فما هى الأسس التى يستند إليها أصحاب المذهب الوضعى[1] فى التاريخ؟ وإذا أنفرد التاريخ بمنهج مستقل فما عسى أن يكون ذلك المنهج كما يقدمه المثاليون فى التاريخ ؟ الحجج والقائلين بالوضعية فى التاريخ :

---

(١) التمييز بين النزعة الطبيعية والنزعة التاريخية فى جانب وبين ما يقابلهما من وضعية ومثالية تمييز تاريخى وفلسفى، أما التمييز التاريخى فلايقال وضعية قبل مؤسس المذهب أوجست كونت وإنما يقال نزعة طبيعية ومن ثم لايقال أيضا مثالية لان هذه تضاد الوضعية وانما يقال نزعة تاريخية فالوضعية والمثالية منذ أوجست كونت والطبيعية والتاريخية قبله، أما التمييز الفلسفى فالنزعتان الطبيعية والتاريخية يتعلقان بالمنهج. أما الوضعية والمثالية فيتعلقان بالمذهب. وقد سبق تعريف الوضعية. أما المثالية فنعنى بها المذهب الذى يجعل الذات لا الموضوع محور المعرفة، والذات فى التاريخ عقل المؤرخ، بينما الموضوع الوقائع التاريخية أو مخلفاتها.

(عن د. بدوى من كتابه مدخل جديد للفلسفة)

١ – فى استناد منهج التاريخ إلى الملاحظة – وأن كانت غير مباشرة – كما هو الحال فى العلم.

إذا كانت التجربة مستحيلة فى التاريخ فليست هذه شرطا جوهريا فى العلم لان هناك علوما كالفلك تستند إلى الملاحظة دون التجربة، وأمكن مع ذلك أن تصل إلى قوانين كلية تمكن من التنبؤ بالظواهر الفلكية، فإذا كان المؤرخ عاجزا عن أن يحيى ميت التاريخ يلاحظه فانه على الأقل قادر على أن يلاحظ هذه الوقائع ويشاهدها من خلال مادته التاريخية كالوثائق والآثار.

وليس هذا الاقتراب من جانب التاريخ وحده تجاه العلم الطبيعى بل أن الاقتراب واقع من جانب العلوم الطبيعية ذاتها، ذلك أن بعض هذه العلوم تستعيض عن التجربة بالتاريخ، فعلم الأمراض مثلا يتم الرجوع فيه، إلى تاريخ حياة الحالة المرضية من أجل تسجيل الوقائع فى ترتيب زمنى، كذلك الأمر فى الفلك إذ يستند الفلكى إلى سجلات المرصد عن مدار كوكب من أجل تحديد موقعه، وهكذا الأمر فى الجيولوجيا، وإذا لم ينكر على مثل هذه العلوم استنادها إلى التاريخ فلماذا ينكر على التاريخ استناده إلى منهج العلوم الطبيعية؟ إن هناك طبيعة فى التاريخ كما أن هناك تاريخ فى الطبيعة(١).

٢– فى أن الحركة الديناميكية لمسار التاريخ لاتحول دون تطبيق المنهج التجريبى عليه :

---

(1) Esnst Cassirer : An essay on man p. 224.
There is history in nature, there is nature in history

إنه إذا كانت وقائع التاريخ متغيرة بينما الطبيعة ستاتيكية «ثابتة» فليس الأمر كذلك فى كل العلوم الطبيعية، ومرة أخرى بالرجوع إلى الفلك نجد الكواكب فى حركة وهى فى حركتها معلولة لعلل حددتها قوانين ميكانيكية، ويسعى علم التاريخ أن يكتشف قوانين حركة المجتمع تماما كما عبر كل من نيوتن وكبلر عن قوانين حركة الأجسام الفيزيقية والفلكية[1]، التفسير العلى ضرورى فى التاريخ لأنه يلقى الضوء على وقائعة ومن ثم فان واجب المؤرخ أن يحلل القوى التى أحدثت التغير سواء كانت هذه القوى روحية أم اقتصادية، سياسية أم اجتماعية.

٣- فى إمكان الوصول إلى أحكام كلية تمكن من التنبؤ فى المستقبل:

سر تقدم العلوم الطبيعية فى وصولها إلى قوانين كلية مكنت العالم من التنبؤ العلمى الدقيق، ولاينبغى للعلوم الإنسانية أن تهدف إلى ماهو أدنى، يقول همبل: تستطيع كل العلوم التجريبية أن تقدم تقريراً عن موضوعاتها فى أحكام عامة، ويستطيع التاريخ أن يستوعب فردية وقائعه وأن يرتفع بها إلى درجة من العموم لاتقل فى ذلك كثيراً عن الطبيعة أو الكيمياء، أن المؤرخ يفسر اغتيال يوليوس قيصر كما يفسر الجيولوجى وقوع زلزال، أنه يبين أن شيئاً ما لم يقع بمصادفة وإنما وفقاً لظروف معينة، وليست التنبؤات فى التاريخ غيبية ولكنها علمية قائمة على أسس قانونية[2]، وحتى إذا لم تبلغ درجة من الدقة كما هو قائم فى العلوم الطبيعية، فإن ذلك لايعنى استحالتها، لأنه يمكن أن توجد تنبؤات «بعيدة المدى واسعة النطاق» لاتتناول التفصيلات الجزئية إذ أن

(١) كارل بوبر وترجمة الدكتور عبد الحميد صبره: مقم المذهب التاريخى ص ١٤٦.

(2) T. tholfsen : Historical Thinking, p. 233.

هذه ثانوية لاتفقد النبوءة التاريخية قيمتها أو أهميتها، أنه يمكن مثلا استخلاص مثل هذه الأحكام العامة من التاريخ ويمكن التنبؤ فى ضوئها :

* لايمكنك أن تستحدث إصلاحا سياسيا أو اجتماعياً دون أن تثير قوى معارضة، وتتناسب شدة المعارضة طردياً مع مدى هذا الإصلاح، ذلك أن هناك دائما مصالح مرتبطة بالوضع القائم المراد تغييره أو اصلاحه.

* لايمكن أن تحقق ثورة ناجحة إلا إذا كنت الطبقة الحاكمة قد اعتراها الوهن نتيجة انقسامها على نفسها أو نتيجة الهزيمة فى الحروب.

* لايمكنك أن تمنح إنسانا سلطة على غيره من الناس دون أن يغريه ذلك باساءة استخدامها، ويزداد الأغراء باساءة استخدام السلطة كلما ازدادت هذه السلطة المخولة له، ولايقدر على مقاومة إغراء الاستبداد بالسلطة إلا الأقلون (لورد اكتون).

* لايمكنك أن تقيم نظاما لايتطرق إليه الفساد، لأن النظم تعتمد فى تطبيقها على العامل الإنسانى إلى حد كبير، وكلما كان التخطيط فى النظام أكثر شمولاً لمظاهر النشاط البشرى كان الخلل الناتج عن العامل الإنسانى أكثر تأثيراً، وهذا يعنى أن أفضل الأنظمة يحدث فيها إنحرافات فى التطبيق نتيجة أهواء الأشخاص الذين يمارسون سلطة التنفيذ[1].

(١) كارل بوبر وترجمة الدكتور عبد الحميد صبره – طبعة الاسكندرية.

التاريخ من صنع حضارات إنسانية

لكى يؤرخ المؤرخون لحضارات بدلا من أفراد لابد أن يصبح فى تقديرهم غير تابع للسياسة بمعنى لايتصوروا أن السياسة هى أهم مظاهر الحضارة، أو أنها أبرز مظاهر النشاط وأكثر فعالية فى مسار التاريخ، بل أن مظهراً آخر من مظاهر الحضارة قد يمثل الصدارة، ومن ثم توجيه التاريخ وتحديد مساره، قد يكون الدين أو الفكر أو العلم أو التكنولوجيا أو أى مظهر آخر من مظاهر الحضارة، حينئذ يجد المؤرخون أنفسهم يؤرخون لهذه المظاهر ممثلة فى رجالها.

على أن المؤرخين يتأثرون عادة فى تحديد دور الحضارة بالأنظمة السائدة فى مجتمعاتهم، فالأنظمة التى تقوم على التضامن الاجتماعى إلى حد أن تصبح العلاقات الاجتماعية فيها أفقية، فان المؤرخين يسلمون أن الجماعة - لا الفرد - هى التى تسير التاريخ، غير أنه لما كانت العلاقات بين الطبقات الاجتماعية رأسية فى معظم عصور التاريخ القديم والوسيط فانه غلب على تصور المؤرخين أن الفرد هو صانع التاريخ.

* انظر كتاب (تاريخ الفلسفة) د. محمد عزيز نظمى سالم المقدمة ص٨، ١٢

تحكمت في الفكر الإسلامى عدة عوامل جعلت المؤرخين فيه يؤرخون للحضارة لا للحكام، أهم هذه العوامل:

أولاً : كان للقرآن الكريم الأثر الأكبر فى تصور المسلمين للتاريخ، إن ما ذكره القرآن عن قصص الأنبياء مع أقوامهم قد حدد خصائص التاريخ الإسلامى على النحو الآتى :

أ - إن مدار القصص فى القرآن حول أنبياء لاملوك أو حكام، أنه حينما يذكر فرعون فمن حيث صلته بموسى، وهذا يعنى أن الدين لاالسياسة هو الذى أتخذ المحل الأول من الاعتبار ومن ثم الصدارة فى التاريخ.

ب- أن الهدف من قصص القرآن هو الموعظة والاعتبار، فهو هدف دينى أخلاقى حددته الآية : «لقد كان فى قصصهم عبرة لاولى الألباب ما كان حديثا يفترى... [1]».

---

(١) سورة يوسف آية ١١١ وآيات أخرى مثل «..... وجاءك فى هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين» (هود: ١٢٠).

ثانياً: الحديث : ارتبط التاريخ الاسلامى فى نشأته ارتباطاً وثيقاً بالحديث منهاجا وموضوعا وأشخاصا، أما من حيث المنهج فقد تأثر التاريخ فى نشأته بمنهج رجال الحديث فى الرواية والاسناد، وأما من حيث الموضوع فالبرغم من أنه بدأ بما يسمى بالمغازى فلم يكن البدء بغزوات الرسول التى تمثل الجانب العسكرى وإنما بسيرته كرسول، كذلك مع أن بداية التقويم الاسلامى قد تحدد فى عهد عمر بالهجرة وهى بداية ممارسة الرسول لسلطته الزمنية فان ذلك لم يكن يعنى بحال أن تحتل السياسة الصدارة فى التاريخ الاسلامى، لان سياسته لم تكن إلا وسيلة لغاية أنبل وأشرف هى نشر الدعوة، كان ارتباط التاريخ بالحديث موضوع التاريخ هو أفعاله ولاتنفصل هذه عن تلك، وأما من ناحية الأشخاص فان أول من أسهموا فى كتابة السير والمغازى كانوا من رجال الحديث مثل عروة بن الزبير (ت: ٩٤هـ) وابن شهاب الزهرى (ت : ١٢٤ هـ).

اجتمع التاريخ إلى الحديث إذن ليحققا هدفا مشتركا هو تسجيل نظم الحياة الدينية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية كما شرعها الرسول[١] وهذه جوانب حضارية.

ثالثا: الاجماع : هو المصدر الثالث للتشريع فى الإسلام إلى جانب القرآن والحديث وفقا لقول الرسوم «لا تجتمع أمتى على ضلالة»، وهذا يعنى بالنسبة للتاريخ أن يرتفع فكر الأمة الإسلامية ممثلا فى علمائها فى شتى فنون العلم إلى مكانه تجعل أقوالهم وأفعالهم بدورهم جديرة بالتسجيل والتاريخ، وقد تمثل ذلك فى اتجاه فى الإسلام أصيل لم يسبق إليه، وأعنى به التاريخ حسب الطبقات فنجد :

(١) د. عبد العزيز الدروى: بحث فى نشأة علم التاريخ عند العرب ص ٢٠ وما بعدها.

طبقات الواقدى للمحدثين ثم الطبقات الكبرى لابن سعد، طبقات الفقهاء للشيرازى ثم الشافعية للسبكى والحنابلة لابى يعلى، طبقات المتكلمين (المعتزلة لابن المرتضى «المنية والأمل» - الأشاعرة لابن عساكر (تبين كذب المفترى ....) (طبقات الصوفية للسلمى) - طبقات الشعراء لابن سلام - طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة - طبقات النحويين واللغويين للزبيدى).

وهكذا أصبح العلماء فى شتى فروع المعرفة وقد بلغوا مكانة فى التصور الإسلامى جعلتهم ليس فحسب جديرين بالتاريخ بل أنهم فاقوا الحكام والملوك من حيث الاهتمام بسيرهم وأقوالهم فى مجالس العلماء ومعاهد العلم[1].

رابعاً : القصص الديني: وبصرف النظر عن مدى تحرى الدقة فى روايته فإنه جاء تدعيما لاثر القرآن أى أن يدور التاريخ حول الأنبياء، إذ حاول القصاص من أمثال كعب الأحبار وعبد الله ابن سلام ووهب بن منه التزيد فميايذكره القرآن عن الأنبياء بما ورد عنهم فى العهد القديم.

وقد أنعكس هذا الاتجاه الدينى أى التاريخ للرسل على كتب التاريخ التى أرخت منذ المبتدأ أى منذ بدء الخليقة.

خامساً : وقائع التاريخ السياسى للإسلام: أن وقائع التاريخ السياسى للإسلام منذ الفتنة الكبرى إلى واقعتى الجمل وصفين ثم إعتلاء معاوية

---

(١) جونسون وترجمة د. أبو الفتوح رضوان : تدريس التاريخ من ٧٧ أشار إلى أن التاريخ لم يكن يدرس طوال اثنى عشر قرنا فى المدارس والمعاهد فى مصر ويبدو أنه فهم من التاريخ مجرد سير الملوك وإلا فإن كتب التراجم والطبقات كانت تدرس.

الحكم وبداية الملك العضوض قد أحدث صدمة فى الفكر الإسلامى، والمؤرخون أغلبهم أما من رجال الحديث أو من الشيعة المعارضين، أما الفريق الأول فلم تكن سيرة الخلفاء ترضى نزعة التقوى فيهم، ومن ثم أصبح من المتعذر عرض التاريخ من وجهة نظر الحكام بل لقد كانت تعرض روايات المعارضة حتى ممن أرخ لمعاوية والدولة الأموية مثل عوانة بن الحكم (ت:١٤٧هـ) فقد سجل الروايات العراقية التى تعكس آراء جماعات مضادة للأمويين، وأما مؤرخو المعارضة الشيعية فقد سجلوا التاريخ من وجهة نظر معارضة تماما، تعكس ذلك كتب نصر بن مزاحم «ت: ٢١٢هـ) (واقعة الجمل – واقعة صفين – مقتل الحسين – مقتل حجر ابن عدى – أخبار المختار بن أبى عبيد – مناقب الائمة من آل البيت)[١].

ومن ناحية أخرى ومع أن التاريخ قد نشأ فى بيئة دينية فان الخلفاء الأمويين قد عجزوا عن أن يفرضوا على المؤرخين مبدأ الجبر الذى كانوا يعتنقونه[٢]، بل كانت كتابات المؤرخين تعكس المبدأ المعارض : مسئولية الإنسان عن أفعاله.

وهكذا لم يتمكن الخلفاء من أن يجعلوا تصورات المؤرخين خاضعة لاراداتهم أو أفكارهم لأن عوامل أخرى أكثر فعالية كان لها الآثر والتوجيه فى مسار الفكر والثقافة الإسلامية*.

---

(١) د. عبد العزيز الدورى : بحث فى نشأة علم التاريخ عند العرب ص ٣٨.

(٢) أى أن إعتلاءهم السلطة بقضاء من الله قد قدر لاحيلة أو اختيار للناس فيه.

* أشار الملطى فى سب نشأة المعتزلة أنهم كانوا من أصحاب الحسن بن على فلما سلم الأمر لمعاوية منازلهم ومساجدهم وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة (الملطى: التنبيه ... ص٤٠) وهذا يعنى أن الاشتغال بالعلم كان مقرونا بالاستياء السياسى وأن العلم أفضل من السياسة وقد أنعكس هذا على تصور الكثيرين بما فى ذلك المؤرخين، ومن ناحية أخرى أغدق الحكام على الشعراء ليمدحوهم لان الشعراء أبعد من الحكم أثراً فى خلود الذكر.

سادساً- تسجيل الأنساب : قامت الدولة الأموية على العطبية : عصبية العرب على العجم وعصبية عدنان على قحطان وعصبية قريش على سائر عدنان ثم عصبية عبد شمس - فرع الامويين - على عبد مناف، وكانت هذه العصبية اثرا من رواسب الجاهلية، ومع أنها نتيجة لسياسة الدولة إلا أنها تقوم على تصور قبلى حيث التعلق بالقبيلة كوحدة لابالفرد، بقول الدكتور عبد العزيز الدورى : كانت الأخبار والأيام - معارك العرب القبلية فى الجاهلية - تروى باعتبارها ملكا مشتركا للعائلة أو القبيلة[1]، ومن أشهر كتاب الأنساب محمد بن السائب الكلبى (ت: ١٤٦ هـ) وورث ابنه هشام (ت:٢٠٤هـ) هذا الاهتمام فألف كتابه الأصنام)، ولم تكن أهمية كتب الأنساب فى أنها تعكس الاعتزاز بالقبيلة من حيث هى جماعة فحسب بل ترتيب على ذلك بالنسبة للتاريخ آثار حضارية :

أ - إهتمام اللغويين التاريخ : وذلك لما كان يرد فى الأخبار والأنساب من شعر لفت أنظار اللغويين لدراسته من أمثال أبو عمرو بن العلاء، وهذا يعكس جانبى الأدب والفن كمظهرين للحضارة فى كتابة التاريخ[2].

ب- رد فعل لهذه العصبية قامت الشعوبية لدى الفرس وكان لهذه أثره فى التاريخ للحضارة الفارسية وأبراز جوانب الثقافة فيها وقد ترجم ابن المقفع منها كتاب خداينامه أى سير الملوك.

جـ- ولم تكن العصبية قبلية أو قومية فحسب بل اتخذت طابعا إقليميا بعد إنتقال الخلافة من دمشق إلى بغداد، فضلا عن تدخل عامل آخر بعد إنتقسام الدولة العباسية إلى دويلات، إذ توزعت الثقافة الإسلامية على الأمصار، وقد أنعكس ذلك على التاريخ مثل فتوح

---

(١) د. عبد العزيز الدروى : بحث فى نشأة علم التاريخ عند العرب ص ١١٩.
(٢) د. عبد العزيز الدروى : بحث فى نشأة علم التاريخ عند العرب ص ١٢٦.

مصر لابن عبد الحكم (ت: ٢٥٧هـ)، تاريخ بغداد لابن الخطيب البغدادى (ت: ٤٦٣هـ) وتاريخ دمشق لابن عساكر (ت: ٥٧١هـ)، وتعرض معظم هذه الكتب للعلماء الذين نشاوا فيها على هيئة طبقات(١).

لم يتخذ التاريخ فى الاسلام السياسة محورا له وإنما اتخذ الدين، ولم يسجل أعمال الملوك بقد ما سجل فكر العلماء والفقهاء والمحدثين والصوفية والشعراء، ولم يتصور مؤرخو الإسلام أن الأمة مجموعة أصفار لاقيمة لها إلا بالواحد وهو الحاكم كما هو الحال فى التصور القائم على أن التاريخ من صنع أفراد، وإنما تصوروا الحضارة الإسلامية بفكر علمائها لابسيرة خلفائها، لأن العلماء ورثة الأنبياء، فاذا كان تاريخ ما قبل الإسلام - كما قدمه القرآن- تاريخ أنبياء فإن تاريخ الإسلام هو تاريخ علماء، كان تصور المؤرخين المسلمين أن الفعالية فى الحضارة الإسلامية للأمة جميعا لا للفرد، بل أن عدم رضاهم ٨على سيرة معظم الخلفاء قد أزال من نفوسهم التقديس الذى هو مناط التاريخ الفردى، فكانت أن درست فى معاهد العلم كتب الطبقات لأنها نموذج للكلم الطيب والعمل الصالح، ولم يدرس التاريخ كسير ملوك أو سلاطين لانهم لم يجدوا فيها علما نافعا أو سيرة حسنة ، بل أن تسمية السخاوى كتابه : «الاعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ» تدل على أن التاريخ لسير الملوك كان فى تصور البعض مذموما ومن ثم لم يجد السخاوى دفاعاً إلا أن يجعل موضوع التاريخ حضارياً : الأنبياء وسنتهم والعلماء ومذاهبهم والحكماء وكلامهم الزهاد والنساك ومواعظهم، عظيم الغناء ظاهر المنفعة فيما يصلح الإنسان به أمر معاده ودينه(٢) وما يصلح به أمر معاملاته

---

(١) المرجع السابق ص ٥٧.

(٢) ف روزنتال : ترجمة الدكتور صالح العلى : علم التاريخ عند المسلمين ص ٤٠٠ وتكملة العبارة: وكذا ما يذكر فيه من أخبار الملوك وسياستهم وأسباب مبادئ الدول وآجالها ثم سبب انقراضها وتدبير أصحاب الجيوش والوزراء وما يتصل بذلك من الأقوال، على أنه قد اشار إلى الأنبياء والعلماء والحكماء والزهاد قبل الملوك والوزراء مما يدل على أن الجانب الحضارى هو الأهم.

ومعاشه الدنيوى، ولا يعنى هذا أن مؤرخى الإسلام لم يؤرخوا للحكام وإنما كان فى تصورهم وتصور الأمة أن التاريخ للعلماء أكثر فعالية وأعظم قيمة وأبعد أثراً.

عصر التنوير : ڤولتير - مونتسكيو

يشار إلى القرن الثامن عشر على أنه عصر التنوير، ويقصد بذلك سيادة فلسفة عقلية تجريبية مادية ترفض الميتافيزيقيا والدين وتهتم بالرياضة والفلك والطبيعة والكيمياء والتاريخ الطبيعى والجغرافيا والطب، فلسفة تؤمن بالتغير وتسعى إلى التجديد فى كل شئ، تحدوها ثقة مطلقة فى العقل ويدور التفكير فيها حول الإنسان، فالاهتمام بالتا فى هذا القرن مظهر من مظاهر الاهتمام بالإنسان، لابمجرد الإنسان ا... ى بل لأن دراسة الماضى تزيدنا خبرة وتجربة بالحاضر فضلا عما فى دراسة التاريخ من أشباع النزعة العقلية فى إصدار أحكام متحررة عن آراء الكنيسة ورجال السياسة، ومن ثم فإنه يقال أن ما كتب فى قرن يفوق ما كتب فى التاريخ فى القرون السابقة عليه، على أن الأمر لايتعلق بالكم فحسب إذ أن تغييرا جذريا قد حدث بالفعل فى التاريخ أو كتابة التاريخ فلم يصبح مجرد سرد لاحداث المعارك وسير الملوك وأخبار البلاط وإنما شمل التاريخ شتى مظاهر النشاط الإنسانى ممثلا فى الجوانب المختلفة للحضارة من عادات ومعتقدات وتشريع وعلم وفلسفة وفن وتكنولوجيا وتجارة وصناعة، وأن الحروب وسير الملوك لاتفصح عن التقدم بقدر ما يفصح عنه نشاط الشعب فى مجالات العلم والفن والفلسفة والأدب والتكنولوجيا وغير ذلك، فإذا كان لأحداث التاريخ معنى

T. Tholfsen : Historical Thinking pp. 93-124. Encyclopaedia of philosophy Vol. VIII pp. 260-262 art. by Norman Torrey

وإذا كان مساره إلى ماهو أفضل وأحسن فإن العلاقات السياسية بين الدول وأخبار بلاط الملوك وأحداث آلاف المعارك الحربية لاتكشف عن شئ من ذلك وإنما يكشف عنه الفكر الإنسانى ممثلا فى شتى مظاهر الحضارة، يقول فولتير: أن بعض المؤرخين يهتم بالحروب وبالمعاهدات ولكنى بعد قراءة وصف ما بين ثلاثة وأربعة آلاف معركة وبضع مئات من المعاهدات لم أن نفسى أكثر حكمه من قبلها حيث لم أتعرف إلا على مجرد حوادث لاتستحق عناء المعرفة، وأى حكمة تكتسب من العلم بسيادة حاكم طاغية عل يشعب بربرى لاهم له إلا أن يغزو ويدمر؟ أن مجال التاريخ يجب أن يتسع لما هو أهم من ذلك ليتتبع سير العقل البشرى فى الفلاسفة والبلاغة، فى الشعر والنقد، فى التصوير والنحت، فى الموسيقى والرسم، حتى فى النسيج وصناعة الساعات، كل ما يمثل شخصية الشعب، إنها أجدر اهتماما من معرفة جزئية بأخبار الملوك وحواديث البلاط، أن الخير الحقيقى للإنسانية ليس فى قوادها ولكن فى فلاسفتها وعلمائها وشعرائها، وأن سئلت: أى هؤلاء الرجال أعظم : الاسكندر أم قيصر أم تيمورلنك أم كرمويل؟ لاجبت: أن اسحق نيوتن هو أعظمهم جميعاً بلاشك .... ذلك أن العظمة الحقة أن تجلت فى منحة من العبقرية تجود بها السماء لإنسان ما، فإن مقياسها فى الانتفاع بهذه العبقرية حتى يستفيد بها الإنسان وينير الطرق للآخرين، ومن ثم فإن رجلا مثل نيوتن الذى لايكاد يجود الزمان بمثله مرة كل عشرة قرون يكون هو العظيم حقا، أما هؤلاء الساسة والقواد فلايكاد يخلو منهم قرن، بل ليسوا فى الحقيقة إلا أشراراً، ومن ثم نجد أنفسنا ملزمين أن نحنى رؤوسنا إجلالا إلى ذلك الذى فسر الكون لا إلى أولئك الذين يشوهونه[1]، أن

(١) فولتير وترجمة عادل زعيتر : رسائل فلسفية ص ٥٩.

التاريخ الحق هو تاريخ العلم لأنه يكشف عن تقدم العقل البشرى ومن ثم يجب أن يكون شغلنا فى التاريخ أن نتبع الاكتشافات منذ اكتشافات الخوارزمى للجبر إلى آخر منجزات عصرنا، إن وحدة دراسة التاريخ هى الحضارة لا شخص الحاكم.

وبعد مونتسكيو[1] رائد فلسفة الحضارة فى العصر الحديث وذلك فيما عرضه فى كتابه «روح القوانين»، عرض مونتسكيو للعوامل التى تحدد نظام الحكم فى مجتمع ما، بعد أن قسم أنظمة الحكم إلى استبدادية وارستقراطية وديمقراطية، وقد حمل مونتسكيو حملة شعواء على الحكومات الاستبدادية وأعتبرها حكومات قد تجردت من الشرف والفضيلة، ولم تكن حملته على الحكام فحسب وإنما على الحاشية والبطانة ـ إذ يقول: تتألف أخلاق معظم البطانات فى كل زمان ومكان من الطمع فى كنف البطالة، والضعة التسترة وراء الكبرياء، والرغبة فى الثراء دون عناء والتملق، والخيانة والخداع والمؤامرات، والتخلى عن الوعود وأزدراء واجبات المواطن، والفزع إن كان الأمير فاضلا وتمنى أن يكون ضعيفا من الاستهزاء الدائم من الفضيلة

(١) مونتسكيو Montesquieu البارون شارل دى مونتسكيو ولد عام ١٦٨٩ وقد ورث اللقب عن جده وتربى فى مدرسة يشرف عليها أفراد ذات نزعات متحررة تجديدية، مارس المحاماة فى باريس واتصل بالمنتديات الادبية والعملية كما اهتم بدارسة العلوم والرياضيات، انضم لاكاديمية بورلا عام ١٧٦١ وقد اهتم بإجراء التجارب العلمية وقد كان للتجارب التشريحية أثر على حياته إذا استرد ايمانه بالله بعد ملاحظة لاعضاء جسم الانسان، مع حملته على الاستبداد والتعصب الدينى فانه لم يكن ثائرا أو ملحداً.
استغرق كتابه «روح القوانين» ١٤ عاما من ١٧٣٤-١٧٤٨ وقد كانت تراوده ما به من أفكار منذ صغره، حذره أصدقاؤه من نشر الكتاب ولكنه أصر على نشره فظهر عام ١٧٥٠ وقد وضع الكتاب فى القائمة السوداء ومع ذلك فقد طبع ٢٢ طبعة فى عامين، اسم الكتاب بالكامل : فى روح القوانين أو فى الصلة التى يجب أن تربط الغوانين بنظام الحكم فى كل أمه وبتقاليدها ومناها ودينها وتجارتها، من أهم كتبه الأخرى: رسائل فارسية وفيه يتصور زائرين فارسيين لفرنسا لكى يسخر على لسانيهما من عادات وانظمة فرنسا السياسية والدينية، وسخرية الفرنسى بدوره من انظمة الفرس. فالكتاب دراسة مقارنة للعادات فى المجتمعين الشرقى والغربى، له ايضا كتاب محلوظات عن اسباب عظمه الرومان وانحطاطهم، توفى عام ١٧٥٥.

ومعتنقيها ... أنه من المزعج حقا أن أكثر أكابر الدولة فاقدو الأمانة بينما أصاغرها هم أهل الصلاح[١].

يحدد مونتسكيو العوامل التى تشكل قوانين الدولة وشكل الحكومة وشخصية الامة فيردها إلى عوامل أما طبيعية أو معنوية اجتماعية، أما العوامل الطبيعية فهى عوامل جغرافية يوليها مونتسكيو اهتماما خاصا إلى حدان اعتبرها أغلب الباحثين أهم ما يميز مؤلفه الضخم الذى يتكون من ستة أجزاء فى واحد وثلاثين بابا، يختلف الناس فى مختلف الأقاليم تبعا لعوامل المناخ وطبيعة الأرض والموقع ونوع الأراضى، ذلك أن المناخ أثرا على كل أجزاء الجسم الإنسانى وما به من عصارات وإفرازات ومن ثم يتشكل مزاج الإنسان وأخلاقه وعاداته وطباعه، فحيوية الناس فى المناطق الباردة غيرها فى المناطق الحارة، وقد ترتب على ذلك كثير من الانظمة الاجتماعية ذات الطابع الخاص فى المناطق الحارة كتعدد الزوجات وتحريم الخمر وحجاب النساء، كذلك تأثر به نظام الأمة إذ العبودية طابع المناطق الحارة، ومن ثم سادها النظام الاستبدادى فى الحكم، كذلك يختلف مفهوم الحرية والانظمة الاقتصادية كالضرائب وانظمة الحرب فى هذه الجغرافية، أن حالة القحط قد أدت بالتتار إلى كثرة الحروب والتعطش للدماء بينما تميل القبائل العربية إلى الحرية وأن عانت من القحط ايضا[٢].

المسائل الاقتصادية فيعرض مونتسكيو لانظمة التجارة والضرائب فى بعض المجتمعات القديمة خصوصا الدولة الرومانية وعوامل تطورها وأثر

(١) مونتسكيو وترجمة عادل زعيتر: روح الشرائع جـ١ الباب الثالث ص ٤٢-٤٣.
(٢) المرجع السابق : يشغل العامل الجغرافى الجزء الثالث بأكمله (المجلد الأول) من ص ٣٢٩-٤٣٣.

القوانين الوضعية فى النقد وحركة التجارة وانعكاس ذلك على عدد السكان وحركتهم ونموهم وتكاثفهم أو تخلخلهم، أن القوانين الوضعية وأن كانت تعكس رغبة المشرع والحكومة القائمة فإنها بدورها لابد أن تتأثر بالقوانين الطبيعية، أما الدين فيرى مونتسكيو أن الاسلام أكثر ملاءمة لشعوب الشرق بينما المسيحية تناسب الأوربيين لاسباب جغرافية من جهة ومتعلقة بشكل الحكومة من جهة أخرى، وهو إذا يفصل القول فى الجوانب الاجتماعية فى الدين كالأعياد فإنه يحمل حملة شعواء على الاضطهاد الدينى ومحاكم التفتيش.

خلاصة القول، لقد درس مونتسكيو إسهاب مستخدما المنهج التاريخى والمنهج المقارن كيف يتحدد نظام ـم بالعوامل الجغرافية أو المادية والاجتماعية أو الثقافية، وهو وأن أولى العوامل الجغرافية اهتماما خاصا فى بيان أثرها فى شكل المجتمع فإنه أشار إلى أن العوامل الجغرافية أن ساد تأثيرها على العوامل الثقافية أو الاجتماعية فان هذا يعنى جمود المجتمع وضعف مقدرته على التطور نظرا لثبات العامل الجغرافى أن قيس بالعامل الثقافى. (١)

ولكن مونتسكيو يهدف بكتابه إلى غرض سياسى، إن الإنسان يميل أن منح سلطة مطلقة إلى أن يسئ استخدامها ومن ثم فلا توقف السلطة إلا سلطة مماثلة، ومن ثم وجب فصل السلطات الثلاثة حتى تتوفر للامة الحرية، لقد كان على وعى أن كتابا كهذا لايظهر إلا فى دولة تنعم بالحرية، ولقد نشر عقب وفاة لويس الرابع عشر ليكون أول ولف أوربى يعرض لفلسفة الحضارة عرشا شاملاً.

---

(١) مدخل جديد للفلسفة د. بدوى ص٧٧

إن التاريخ من صنع حضارات لأفراد، فالتاريخ الأوروبى الحديث قد تحددت معامله بعصر النهضة والكشوف الجغرافية والثورة الصناعية وعصر التنوير.

وأخيراً عصر الذرة والفضاء كل ذلك قد شكله فكر فلاسفة وعلماء، شكله مايكل انجلو ودانتى وكولومبوس وامريقو وكبلر ونيوتن، وديكارت وفولتير، وكانط وجوته، ومأركس وتولستوى وماكس بلاك وفرويد، واينشتين ورسل... ولم يشكله نابليون وبسمارك وهتلر.

كذلك الحضارة الاسلامية وتاريخ الاسلام لقد انبثقت بمحمد الرسول، وشكلها على وابن عباس وسعيد بن المسيب والحسن البصرى، وأئمة الفقة الأربعة وجعفر الصادق والعلاف والنظام، والمحاسبى والغزالى، وسيبويه والجاحظ، وجابر بن حيان والحسن بن الهيثم، والخوارزمى وابن النفيس وابن سينا وابن رشد، ولم يشكلها معاوية أو زياد، أو مروان المقتول خنقا*، أو

---

* قتلته زوجته خنقا لقوله الفاحش عنها أما أبنها خالد بن الوليد وتعبيره ذلك.

* قد يعترض على باختيارى لهؤلاء بينما هنالك ايضا · الخلفاء الراشدون وعمر بن عبد العزيز وصلاح الدين الأيوبى : أ- بالنسبة للخلفاء الراشدين : المدة التى نعم فيها المسلمون حقا هى حكم الشيخين: أبى بكر وعمر ومدة حكمهما ١٢ عاماً. ب- بالنسبة لعثمان فقد أحدث أحداثاً تسببت عنها فتنه كبرى. جـ- بالنسبة لعلى لم تستقر له قدم ومن ثم لم يستقر أمر المسلمين فى عهده.

أما عمر بن عبد العزير فهو الخليفة العادل الوحيد فى الدولة الأموية ومدة خلافته عامان وعصر الدولة الأموية بقى ٩٢ عاماً، أى أن نسبة الحكم الصالح فى الدولة الأموية ١ : ٤٦ وهى نسبة قد تصلح لتشمل التاريخ الاسلامى كله ومن ثم يمكن أن أضيف أنا إلى القائمة التى ذكرتها عشرات من الخلفاء بينما يعجز المعترضون أن يفتشوا عن شخص، قد يصدم هذا شعور المسلمين ولكنه الواقع، وقد قال الرسول: لتنقض عرى الاسلام عروة عروة أول نقضها الحكم ... ومن ثم فان التاريخ السياسى للاسلام أضعف جوانب الحضارة الاسلامية وأظلمها ومن ثم أجدرها ألا تسلط عليه الأضواء بل أن يتوارى فى دائرة الظل لا أخفاء للحقيقة ولكن لا ايضا أقلها فعالية وتعبيراً عن حضارة الاسلام.

الحجاج أو الوليد - الجبار العنيد - ولاالسفاح ولا من قتلته جاريته بالحمام ... فذلك عفن التاريخ وسير تزكف الأنوف، فلاغرابة أن تورعت معاهد العلم على مدى أثنى عشر قرنا عن أن تجعلها ضمن المقررات الدراسية على طلاب العلم.

التاريخ من صنع حضارات بل التاريخ هو الصورة الفكرية للحضارة[1] ينشرها للناس مقدما لهم الحساب عن نشاط الفكر الانسانى فى ماضية عن تراث الآباء والأجداد معبراً عنهم بالقول «هاكم أقراوا كتابية».

(1) تاريخ الفلسفة د. محمد عزيز نظمى سالم ص١٩ وما بعدها.

حكم التاريخ : محايد أم أخلاقى؟

«الدرس الوحيد الذى نستفيده من التاريخ هو أن أحدا لم يتعلم من التاريخ!!!»

هيجل

حكم التاريخ : لفظ كثير التداول على الألسنة خصوصا حينما تختل الموازين ويكثر الجدل حول تقييم شخصية تاريخية، فان لم ينل فرد جليل القدر عظيم الشأن قدره بين الناس بل ربما انقلبوا عليه وطاردوه مع صائب آراءه حتى مات شاردا طريدا وربما قتيلا شهيدا، فان عزاء الناس بعد موته حيث تتبين حكمته وسديد آرائه أن التاريخ قد حكم له، وأن أحاطت بشخص بطولة زائفة أصطنعها لنفسه زروجتها له حاشية من الاتباع وجماهير من الغوغاء حتى تأسف القلة الراشدة من اضطراب الأحكام وانقلاب الموازين فان العزاء ايضا فى حكم التاريخ الذى سيحكم عليه إذا على حد تعبير ابرهام لنكولن: (تستطيع أن تخدع بعض الناس بعض الوقت وتستطيع أن تخدع كل الناس بعض الوقت ولكنك لاتستطيع أن تخدع كل الناس كل الوقت)، لأن كل الوقت هو التاريخ.

وحكم التاريخ فى التصور وكما يرسمه الفنانون شيخ مهيب الطلعة يلعوه الوقار وقد أمسك بيمينه ريشه الكتابة ليسطر على صفحات.

اهتماماتنا التأملية وغير النظرية على معطيات علم التاريخ هى عناصر ميتافيزيقا التاريخ، وهذه المتيافيزيقا تتوجه على نحو مختلف تماما عن التكييف النظرى للحادث، وفى هذا التمييز الدقيق بينها وبين هذا الأخير نجد تلك المتيافيزيقا حقها فى الوجود. بيد أن النظرية المحض هى مثل أعلى لايتحقق أبدا، ويظل يؤثر فيها فعل المقولات الميتافيزيقية. والتأمل فى التاريخ ليس، فى شطره الأكبر، غير الاستخلاص والاتمام والتنسيق المتلائم مع مبادئ وفروض وقوى فعالة فى تركيب مادة الحادث، كما يتصوره التاريخ الدقيق».

ويفحص زمل عن هذه الاهتمامات فوق النظرية التى تحكم فلسفة التاريخ فيجد فى مقدمتها الميل إلى المعرفة. ويتلوه رد الفعل العاطفى نحو المضمونات الكيفية للاحداث، وذلك فى الاحداث التى تثير فينا تشويقا خاصا. ولايهم هل الأحداث حدثت بالفعل، أو فيها جانب من الخيال أو كلها من نسج الخيال. وهذا أمر ذاتى خالص، يتوقف على مزاج المؤرخ.

ولايضاح هذه النقطة الثانية، ننظر فى معنى يلعب دوراً كبيراً فى اهتمام المؤرخ، وهو فكرة التقدم. فمن الواضح أنه لايمكن تصور التقدم إلا بالنسبة إلى فكرة سابقة عن الغاية، وإلا فكيف نعرف أءن ماحدث يعد تقدما وليس تأخرا إن لم تكن ثم غاية محددة من قبل؟ وفى هذا يقول زمل : «كوننا ندرك، أولا ندرك، تقدما فى التاريخ – هذا يتوقف على مثل أعلى قيمته، بهذه المثابة، لاتصدر عن توالى الوقائع، بل تنضاف إليها بفعل الذاتية». (١) ولايمكن أن يعترض على هذا بالقول بتقدم صورى خالص، من نوع

(١) زمل : «مشاكلات فلسفة التاريخ» ص ١٥٦.

الأخلاق الصورية عند كانط Kant، فانه من المستحيل تصور تقدم صورى محض، لأن فكرة التقدم يدخل فيها عنصران أساسيان هما : وجود تغير فى الأحوال، ووجود نماء فى القيمة من الحالة الأولى إلى الحالة التالية. وهذا العنصر الثانى هو بطبعه متغير.

كذلك يلاحظ أنه لكى يكون ثم تقدم من عصر تاريخى إلى آخر، فال بد أن يبدو العصر التالى محددا فى جوهره بالعصر الأول، فى السلسلة الغائية، مهما يحدث من انقطاعات فى السلسلة تحت تأثير ظروف طارئة عارضة: وهذا لايتم إلا إذا تصورها، فى الأحداث التى تؤلف نسيج التاريخ، وحدة وتوتراً باطنين. ولايمكن أن يكون ثم تقدم إذا لم يكن هناك وحدة جرهرية هى الحامل للظواهر.

ولهذه الاهتمامات يختلف المؤرخون فى تقويم العوامل التاريخية، ممايجعل المؤرخ يقوم «باختيار» فى الواقع التاريخى، ويغلب بعض العوامل على بعض، كما هو مشاهد بكل جلاء فى نظره انصار «المادية التاريخية» الذين يغلبون عوامل الاقتصاد، أو على حد تعبير زمل عامل «الجوع» على سائر العوامل.

والحق أن الواقع ملئ بالاهتمامات من كل نوع. «والمادية التاريخية بسبب روح الإصرار التى تميزها فى اتباع هذا المبدأ، لاتفعل إلا أن تبين بطرقة مثيرة، تلك الميتافيزيقا التى تتضمنها كل نظرية تاريخية أخرى، لأن امكان النفوذ فى التأثير المتبادل لكل العوامل التاريخية أمر غير ميسور لنا، وبينما هذا وحده هو الذى يستطيع أن يجعلنا نتصور الوحدة الفعلية للتاريخ، فان كل صورة يتيسر لنا تكويها عن مجموع الأحداث لايمكن أن يتم

رسمها إلا بتركيب من طرف واحد»[1]، أى من وجهة نظر واحدة. «وهكذا تخلط المادية التاريخية بين صورة الحادث كما صورت بفضل اهتمامات المعرفة، وبين الحوادث المباشر كما يتحقق فى الواقع، وكذلك يخلط بين مبدأ له أهميته بوصفه مبدأ للبحث، ولا يمكن تطبيقه، من جميع الاعتبارات، إلا على سبيل المحاولة - وبين مبدأ تكوينى بوضع مقدما وعنه تصدر كل الوقائع»[2]. وهذا يفضى بالمادية التاريخية إلى مأزق لاسبيل إلى الخروج منه: «لأنه إذا صح أن تطورات العادات والقانون والدين والأدب تسلك منحنى التطور الاقتصادى دون أن تؤثر فى هذا الأخير تأثيرا جوهريا، فانى لا أستطيع أن أفهم كيف تحدث التحولات فى الحياة» . وبعبارة أبسط : لماذا نتصور تأثر القانون والعرف والدين والأدب بالحياة الاقتصادية، دون أن نتصور تأثر الحياة الاقتصادية هى الأخرى بالقانون والعرف والدين والأدب؟ إن ما تقوم به المادية التاريخية من اختيار فى نسيج الواقع التاريخى ينطوى على اهتمامات ميتافزيقية، وعلى ميول وأمانى ذاتية. ذلك أننا لو حللنا الأسباب التى من أجلها اختارت المادية التاريخية الاهتمامات والقيم والمصالح الاقتصادية وحكمتها فى تفسيرها لمجرى الأحداث التاريخية، فاننا نجد مصدر ذلك النزعة الاشتراكية، التى ترى أن المصلحة الاقتصادية هى العامل المشترك بين كل العناصر التى تتحكم فى الجماهير، لأن الاشتراكية تنحو نحو التسوية بين المستويات، ولايمكن الطموح إلى التسوية إلا فى الميدان الاقتصادية. ولهذا فان الاشتراكية ليست النتيجة المنطقية للمادية الاقتصادية، بل على العكس من لك: الاشتراكية هى السبب النفسانى

(١) زمل : «امشاج من الفلسفة النسبية»، ترجمة فرنسية، ص ٢٠٧، باريس سنة ١٩٦٢.
(٢) زمل : «مشكلات فلسفة التاريخ» ص ١٦٦.

المؤدى إلى اعتناق المادية الاقتصادية والمادية التاريخية أساسا لتفسير مجرى التاريخ.

٣- بندتو كروتشه

وننتقل الآن إلى فيلسوف ومؤرخ كان من أشد الفلاسفة والمؤرخين اهتماما بمسألة العلاقة بين الفلسفة وبين التاريخ، ألا وهو بندتو كروتشه (١٨٦٦-١٩٥٢).

والغريب أنه ينكر «فلسفة التاريخ» لسبب بسيط وهو أن الفلسفة التاريخ، والتاريخ فلسفة!

ويشرح كروتشه رأية هذا فيقول[١] أن من المعروف أن «فلسفة التاريخ» كانت تعنى - فى معناها الأول الذى كان شائعا فى القرن الثامن عشر - «تأملات فى التاريخ»، أو كتابة التاريخ مرتبطة بفكرة الإنسانية والحضارة أى على نحو أقرب إلى الفلسفة مما كانت الحال عليه عند المؤرخين الذين خضعوا لسلطان العقائد الدينية العتيقة. ولكن هذا التعبير «فلسفة التاريخ» لو حللناه جيدا لوجدناه ينطوى على تكرار وعدم تلاؤم، لأن «التفكير فى التاريخ هو فى ذاته تفلسف، ولايمكن التفلسف إلا بالرجوع إلى الوقائع، أى إلى التاريخ».

ولكن التأملات العامة غير المقرونة بالوقائع تؤدى إلى صيغ جوفاء، هى ما آلت إليه كتب «فلسفة التاريخ». ويكفى المرء أن يطالعها ليتبين له فى

---

(١) راجع كتابه La Storia come pensiero e come azione ص١٣٦/١٤٨.

الحال ما فيها من خلط وهوى. فى بعضها نجد مثلا أن الشرق هو «الشعور المباشر» بينما اليونان هى «حرية الفرد». وروما هى «العموم المجرد» أو «الدولة»، والعالم الجرمانى هو «وحدة الفردى والكلى». وفى كتاب آخر نجد أن الشرق هو «اللامتناهى»، والحضارة اليونانية الرومانية هى «المتناهى»، والعصر المسيحى هو «التركيب المؤلف من المتناهى واللامتناهى». وفى كتاب ثالث يقال أن التاريخ القديم يقوم على فكرة «المصير»، والعصر المسيحى يقوم على فكرة «الطبيعة». وبالمثل تسلك فلسفات التاريخ التى تستخدم معانى أو شبه مقولات مادية، كما هو شأن الفلسفة الماركسية فى التاريخ: إذ هى تقول أن العصر القديم يقوم على معنى «الاقتصاد القائم على الرق»، والعصر الوسيط يقوم على «الاقتصاد المستبعد»، والعصر الحديث يقوم على «الاقتصاد الرأسمالى» والعصر المقبل سيقوم على «اشتراكية وسائل الانتاج». وهذا هو الشأن كذلك فى فلسفات التاريخ القائمة على العنصرية فى الأجناس، فهى تحول المجتمعات الجغرافية واللغوية للشعوب إلى أجناس نقية دائمة مستمرة، وبعد ذلك تقسمها إلى أجناس منحطة وأخرى سامية، وتربط بينها وبين الفضائل والرذائل، والقوى الروحية أو النقائض الفكرية، والشجاعة والتدين والقدرة على التفكير والأبداع الفنى، أو الانحطاط والخسة وانعدام التدين والتخلف الفكرى، وهكذا.

وثم فلسفات فى التاريخ تنطلق من فكرة أحوال بدائية، تلقائية، بريئة، من نوع من الفردوس الأرضى، الذى فقد فيما بعد، ثم تمر بعد ذلك بجحيم ومطهر العصور التالية، ثم تكسب بصورة أعلى وتسترد ذلك الفردوس الذى لن تفقده مرة أخرى. وهذا النمط هو الأكثر شيوعا، ويوجد أيضا فى المادية التاريخية بما تقول به من جنة الشيوعية الأولى، وما تلا ذلك من فترة

وسطى قاسية سيتلوها مستقبل عقلى سعيد.

وتم فلسفات أخرى فى التاريخ ترسم الصراع بين مبدأين أحدهما للخير والآخر للشر، أحدهما للسعادة والآخر للشقاء والألم، ومع القول بأن الانتصار النهائى سيكون لمبدأ الخير والسعادة ويتحقق الجنة على الأرض أو فى السماء. وهناك أخرى تصور التحرر فى الحصول الشاق على الشعور المتزايد بالشقاء الإنسانى، مما سيقود إلى فناء كل إرادة عن طريق الزهد أو إلى الانتحار الكلى الواعى (شهوبنهور).

ويرى كروتشة أن طابع الاسطورة يسود كل فلسفات التاريخ، لأنها تريغ إلى الكشف عن «خطة فى العالم» Weltplan من ميلاده إلى فنائه، أو من دخوله فى الزمان إلى دخولة فى الأبدية، ويشيع فيها لاهوت أو عالم من الجن. وليست القرابة بين الأسطورة وفلسفة التاريخ بعيدة، إذ ليست قرابة مثالية فحسب، بل وقرابة تاريخية، يتضح ذلك لمن يتأمل فى هذه الحقيقة وهى أن فلسفة التاريخ - وقد ادعى الألمان زمنا أنها علم جديد وألمانى - كان لها رواج وأزدهار فى البيئة التى هيأتها بأن سيكون ثم توالى لممالك: مملكة الذهب، مملكة الفضة، ومملكة النحاس، ومملكة الحديد، ومملكة الطين.

وبهذه المناسبة ينفى كروتشه ما يذهب إليه البعض من جعل أعمال فيكو Vico (١٦٦٨-١٧٤٤) على رأس «فلسفة التاريخ» الألمانية، من حيث أن هذه كانت فى جوهرها اسطورية التكوين، بينما كات أبحاث فيكو نقدية.

وبالمثل يهاجم كروتشه «فلسفة الطبيعة» ويرى فيها تأويلات رمزية Allegorismo «والتأويل الرمزى Allegoria لايضع وحدة عليا، بل هو كتابة

تولج حروفها بين أسطر كتابة أخرى. وهو كتاب اقحم فى كتاب آخر، كتاب يمكن أن يكون جيدا أو رديئا، وأن يقول أشياء معقولة أو غير معقولة»[1].

ويؤكد هذا المعنى فى موضع آخر فيقول: «أن سمو فلسفة التاريخ مثله مثل أى سمو Trascendenza آخر، يساوى سمو فلسفة الطبيعة، والتى ازدهرت واضمحلت معها. ومثل أى علو نراه يتخذ شكلين: أحدهما شكل الأسطورة والآخر شكل الميتافيزيقا، التى لايمكن تمييزها بدقة من المنطلق، لأن كل ميتافيزيقا فيها نصيب من الأسطورة، أعنى أنها تحتوى على عنصر امتثالى، وكل اسطورة فيها نصيب من الميتافيزيقا، أعنى أنها تحتوى على عنصر منطقى. بفضله هى أسطورة وليست « خيال »شعرى»[2].

ويرى ارهاصات فلسفة التاريخ فى التصورات التلمودية عند العبرانيين وفى الكونيات الشرقية. ثم اتخذت شكلها الواضح لأول مرة فى المسيحية وخصوصا فى عصر آباء الكنيسة، ودخلت فيها بعض التنويعات خلال العصور الوسطى، على يد رجال مثل يواقيم الفلورى Gioacchino di Fiore (حوالى سنة ١١٣٠-١٢٠٢). فلما جاء عصر النهضة قامت حركة لكتابة التاريخ لاتعتمد على الأسطورة. وأدخلت المعانى الجديدة فى العصور الحديثة. وأخيرا دخلتها النزعة العقلية ونزعة التنوير، هنالك انحصرت فلسفة التاريخ فى دائرة الكنائس (الكاثوليكية والانجيلية على السواء) وتجالتها كتابجة التاريخ ذات النزعة العلمانية، ولم تدخل فى صراع معها لأنها لم

(١) كروتشه: «التاريخ» فكر» ط ٢ ص ١٤٠. سنة ١٩٣٨.

(٢) كروتشة: «فلسفة وشعر، تاريخ»

تجد نفسها فى مواجهة خصم مستكبر ومنافس. وفيكو Vico نفسه لم يحسب لها حسابا. والقرن الثامن عشر لم يفهم من «فلسفة التاريخ» غير التاريخ المروى بروح تنويرية واصلاحية.

لكن حينما استأنف المثاليون التالون لكانط Kant والرومنتيك فى المانيا - وكانت جامعاتها قد حافظت على التقاليد المنحدرة من العصور الوسطى - نقول حينما استأنف هؤلاء منهج فلسفة التاريخ المسيحية العتيقة المنسية فى كل مكان غير المانيا، وبلغت هذه الحركة أوجها فى فلسفة هيجل، وحينما تمت هذه الحركة وصارت البدع السائد - حدث أن تحول عدم الإكتراث القديم نحو فلسفة التاريخ إلى رفض عنيف وتهكم ساخر. ولنضرب أمثلة على مبالغات هذه الحركة بما فعله فريدرش اشليجل (١٧٧٢-١٨٢٩) من النظر إلى التاريخ العالمى على أنه سقوط من حالة براءة أولية وحكمة عالية بسبب النزاع بين أبناء شيث وأبناء قابيل، سقوط فى حالة إنعدام الدين والإلحاد، وما فعله جيرس Görres (١٧٧٦-١٨٤٨) من تقسيم تاريخ العالم بحسب ستة أيام موسى، وجاء شلنج (١٧٧٥-١٨٥٤) فى طوره الثانى فقال بالانتقال من حالة أولية تتسم بالتوحيد إلى حالة تتسم بالشرك وذلك بالسقوط فى الشر، وشبه هذا «بالالياذة» التى ستتلوها «أوديسا» عودة الانسانية إلى الله. وصارت خصائص العصور المختلفة والشعوب أكثر غرابة : ففى كتب فلسفة التاريخ التى كتبها هؤلاء نقرأ أن العالم القديم هو الجانب الواقعى أو الطبيعى للتاريخ، ومقامه مقام الطبيعة بازاء الروح (أو العقل). أو نقرأ كذلك أن مبدأ العالم القديم هو الاحساس، بينما مبدأ العالم الحديث هو العقل، وإن الشعوب تتميز بغلبة إحدى الملكات أو الصفات : فالصينيون يتميزون بالعقل.، والهنود بالخيال، والمصريون بالوجدان النافذ، والعبرانيون بالإرادة.

لكن المؤرخين الوضعيين الذى سخروا من تهاويل هؤلاء الفلاسفة فى التاريخ لم يوفقوا فى نقد هؤلاء الأخيرين، لأنهم رفضوا الفلسفة نفسها كما رفضوا فلسفة التاريخ، فحرموا أنفسهم من السلاح الصالح الوحيد للقيام بعملية النقد، وأحلوا محل المثالية الميتافيزيقية نزعة طبيعية ليست أقل ميتافيزيقية من مثالية أولئك، وجهلوا الغائية الباطنة التى قال بها كنت Kant وأحلوا محلها الميكانيكية الحتمية، وبهذا لم يحطموا فلسفة التاريخ، بل التاريخ نفسه.

ولاسبيل إى تفنيد فلسفة التاريخ، وكذلك الحتمية التاريخية التى تلتها، إلّا بالفحص الدقيق عن فعل الفكر الذى يولد كل قضية تاريخية، وهو فعل يقوم به المؤرخون الحقيقيون، وهو يقوم عا اس أن الفعل التاريخى يتولد من حاجة واضحة إلى الفعل، أو إلى التـه لفعل، ابتغاء الخروج من الموقف الذى يوجد فيه المرء، وبالتالى إدراك هذا الموقف، موقفنا نحن فى العالم المحيط بنا، ثم هذا العالم نفسه، أعنى القوى الفعالة فيه. وكل قول فى التاريخ محدود إذن بالحاجة التى تدفع إليه، ولايمكن الخروج من هذه الدائرة دون السقوط فى الخواء. «إن الحكم التاريخى (أى الذى يصدره المؤرخ) هو دائما جواب عن سؤال تصدره الحياة ابتغاء توليد حياة جديدة، حتى إذا ما عرف ما يراد معرفته، واتضح ما ينبغى ايضاحه، لايبقى ثم وجه للسؤال. فاذا حصل هذا المصباح المنير، ينبغى العمل، ولايمكن أن يكون ثم سؤال آخر وجواب آخر تاريخى إلا إذا تكون موقف جديد وانبثقت حاجة جديدة. والتواريخ العارية عن المشاكل العملية التى تتطلبها وتقودها ماهى فى قصارى أمرها غير تهاويل ومماحكات، وليست أبدا تواريخ حقيقية.

«ومن التهاويل و المبالغات فى المقام الأول، ادعاء فلسفة التاريخ وضع

تلك الاجابات فلسفيا، وهى فى ذاتها فلسفة تتضمن معرفة مقولات العقل (أو الروح) التى لاتحيا ولاتقوم إلا فيما هو حكم تاريخى عينى : وفى هذه النقطة يرتبط ما نذهب إليه من أن كل الفلسفة تحيا فقط فى التاريخ وبوصفها تاريخا، وإن الفلسفة والتاريخ يتطابقان، وهما شئ واحد. وذه حقيقة لمحها أو استشعرها هيجل، لكنه سرعان ما أضاعها حينما تصور «تطبيق» الفلسفة على التاريخ، تطبيق فلسفة جميلة ممشوقة على تاريخ جميل ممشوق، الواحدة بغير تاريخ، والآخر بغير فلسفة. والذين يقولون اليوم أو يعتقدون أن النظرية المشار إليها - والقائلة بالهوية فيما بين التاريخ والفلسفة - ليست غير تكرار للنظرية الهيجلية، هؤلاء لم يتأملوا فى كتب هيجل ولافى النظرية الجديدة، أو هم مخطئون فى إدراك الفوارق بين الكلمات التى تتشابه فى الرنين، وهى كلمات لاتأخذ معناها الحق إلا فى ملابسات تاريخية وحضارية مختلفة. وأقوال هذا مرة واحدة وإلى الأبد، إننى لا أقرر هذا عن تفاخر بالأصالة، بل من أجل فهم المعانى التى ذكرناها»(١).

ويكفى هذا بياناً لموقف كروتشه من «فلسفة التاريخ» بالمعنى الذى فهمه هو من هذا التعبير، وهو معنى محدود لايقره عليه أصحاب فلسفة التاريخ، ولاينطبق على نظريات كبار فلاسفة التاريخ : مثل هيجل ودلتاى وزمل واشبنجلر ويسبرز. ويعجب المرء من موقف كروتشه هذا، ويتساءل: بأى حق قصر معنى فلسفة التاريخ على ما أشرنا إليه ها هنا؟ أن هذا تحكم منه لا مبرر له.

---

(١) كروتشه : «فلسفة - شعر - تاريخ»، ص/ص ٤٧٠-٤٧١.

لعل دعا كروتشه إلى الوقف الغريب من «فلسفة التاريخ» هو إيمانه بأن الفلسفة تاريخ، والتاريخ فلسفة كما صرح بذلك مرارا وتكرارا. ولهذا رأى أنه لا محل «لفلسفة التاريخ» لأن ذلك -فى نظره- تحصيل حاصل.

التاريخية المطلقة

وهذه النظرية هى ما يعرف بالتاريخية المطلقة عند كروتشه، وقد كرس لها بحثا فى سنة ١٩٣٩ بعنوان «معنى الفلسفة بوصفها تاريخية مطلقة»[١].

فى هذا البحث يحاول كروتشه أن يبين قضيتين :

الأولـــى أن الفلسفة لايمكن أن تكون وليست هى فى الحقيقة، إلا فلسفة للعقل (أو الروح).

والثـانيــة أن فلسفة العقل لايمكن أن ..ون، وليست هى فى الواقع العينى، ولم تكن أبدا حقا، إلا تفكيرا تاريخيا أو كتابة للتاريخ، الفلسفة تمثل فى عمليتها لحظة التأمل المنهجى، التى يمكن إبراز جانب أو آخر منها ولكنها لا تنفصل عن العملية الوحيدة للتفكير التاريخى.

ويلاحظ فى تاريخ الفلسفة صراع متفاوت ولكنه متواصل تقوم به المعرفة النقدية أو فلسفة العقل ضد طريقتين معارضتين لها فى إلقاء الضوء الذى تحتاجه الحقيقة. والطريقة الأولى منها ليست الشعر كما رأى أفلاطون، بل الأطورة : الأسطورة التى ليست مجرد صورة مثالية أو غنائية مثل الشعر، بل الصورة التى تقوم بدور الحقيقة التصورية وبدور تفسير الأشياء والأحداث. والطريقة الثانية هى الميتافيزيقا، والميتافيزيقا تتولد من الأنفصال

---

(١) المصدر السابق.

على الأساطير وحقائق الوحى، ابتغاء البحث فى المقولات التى تفكر بها فى الواقع، ويتم ذلك حين لا تجد طريقها الحق فتأخذ بمنهج العلوم الطبيعية أو التجريبية، مما يضطرها إلى القول مادية هى فى آن واحد روحية ومنطقية. والطابع الطبيعى النزعة فى التأملات الميتافيزيقية يتضح فى محاولتها اكتناه السبب أو أسباب الواقع، لأن مبدأ السببية من شأن العلوم الطبيعية. والطابع المقولى يتجلى فى ادعائها البحث فى السبب، والأسباب النهائية أو «العالية»، وهذا تناقض فى الحدود لأن الأسباب ليست أبدا نهائية ولا عالية، إذ هى مجرد علاقات بين وقائع جزئية. واسم «الميتافيزيقا» نفسه، فى انتقاله من معنى إلى آخر، ومن الـ بعد Post إلى عبر trans، يدل على محاولة زائفة للارتفاع من عالم الموضوعات إلى عالم الكيانات entita، وبهـذا تضع الفلسفة فى وضع زائف. واضعة نفسها «كفلسفة أولى» أو «فلسفة عامة». والمتيافيزيقا تعلو – أو تسئ فى البعد – على التاريخ، ابتغاء الوصول إلى عالم خارج التاريخ أو فوق التاريخ.

وفى مقابل ذلك نجد فلسفة العقل (أو الروح) – وهى التى يدعو إليها كروتشه – قد انتجت وتنتج دائما كل المعانى والتصورات التى بواسطتها يحكم الإنسان على الحياة وعلى الواقع ويفهمه. ومنهجها ليس التجريد والتعميمى، بل التفكير فى الكلى المحايث فى الفردى، وليس ضم الكليات إلى الكليات. بل إدراك العلاقات بين الكليات فى داخل الكلى الذى يتألف منها. وليس رد الوقائع الجزئية إلى أصناف. بل فهم الوقائع الجزئية بوصفها الكلى المتحقق عينيا.

إن الحكم التاريخى وحدة بين الفردى والكلى، بين الموضوع والمحمول. بين الإدراك الحسى والتصور. ولايوجد حكم حقيقى وعينى إلا إذا كان

تاريخيا. وتاريخية أيضا هى الحلول والتعريفات الفلسفية، إذ هى تميل دائما إلى موقف تاريخى معين يوجد فيه المفكر. «أن الفلسفة الحقة. وهى تختلف تماما عن مباحث المدارس الفلسفية الهزيلة الشاحبة. حافلة بالحياة الوجدانية والأخلاقية التى تزخر بها والتى تشبع الرغبة بازاحة ألوان الغموض العقلى التى تعانيها وتضعها فى مواجهة الموقف التاريخى، ممهدة السبيل إلى الإشباع اللاحق الذى هو الفعل العملى.

وهنا نتصل إلى مبدأ مهم وضعه كروتشه للفهم التاريخى، وهو مبدأ المعاصرة Contemporaneita بوصفه الأساس فى كل كتابة حقيقية للتاريخ. فهذه تضع نفسها على أنها فى جوهرها معاصرة. ذلك أن الحكم التاريخى فى لحظة تولده يتبدى أنه يتولد من اهتمام بالحياة الحاضرة، وإلا لم يتولد. ولهذا كان على كتابة التاريخ بالصر أن تتولد من اهتمام بالحياة الحاضرة. وواقعة التاريخ الماضى يجب أن تشبع فيه روح الحياة الحاضرة حتى تتخذ صورتها الحقيقية. ولهذا ينبغى رفع التاريخ إلى الشعور بالحاضر الأبدى.

وهنا يميز كروتشه بين «التاريخ» و «الأخبار»، فيقول «أن التاريخ Storia وهو فى جوهره فعل الفكر، بينما الأخبار cronaca هى فعل للارادة. والتاريخ storia فعل للفكر، فعل نظرى لأنه وصف مقولى cotegoriale للاحداث التى احدثتها الروح الانسانية فى الماضى، وبوصفه فعلا نظريا فانه فعل «تركيب تاريخى» و «الأخبار cronaca فعل ارادة، لأنها يجب علهيا ألا تحكم أو تصف، بل فقط عليها أن تسجل أعنى أن تحفظ. أن فعله شبيه بفعل العالم الطبيعى الذى لايحكم على التجارب الجديدة المختلفة التى يشاهد ها بل يعمم فيها من أجل تصنيفها، ويقوم بعمل وصف اعتباطى أو

ميسر. أن الأخباری يسجل ما يحدث بترتيب زمنی، إنه لا يتلقی الحياة التاريخية فی ميلادها ونموها من الداخل، بل يرصدها من الخارج فحسب، ولهذا فان الأخبار cronaca لاتنفذ إلى الفردية المميزة للوقائع التاريخية.

إن الأخبار والتاريخ لايتميزان بوصفهما شكلين للتاريخ، يكمل كل منهما الآخر، أو يخضع أحدهما للآخر، بل هما موقفان روحيان مختلفان. «أن التاريخ storia هو التاريخ الحی، والأخبار هی التاريخ الميت، والتاريخ هو التاريخ المعاصر، بينما الأخبار cronaca هی التاريخ الماضی، والتاريخ هو أساسا فعل للفكر، بينما الأخبار فعل للارادة. وكل تاريخ يصير أخبارا إذا لم يعد مفكرا فيه، بل مذكورا فقط فی كلمات مجردة، كانت حينا ما عينية وتعبر عن التاريخ. وحتى تاريخ الفلسفة هو أخبار، كتبها غير الفاهمين للفلسفة، أو قرأها هؤلاء، وتاريخ هو ذلك الذی نكون على استعداد لقراءته على أنه أخبار، ألا وهو تاريخ الراهب فی مونت كاسينو الذی وقع ما يلی: «١٠٠١: دومينيك الطوباری رحل إلى المسيح. ١٠٠٢: فی هذه السنة جاء الشرقيون (=المسلمون) إلى كابوا ١٠٠٤: زلزال هائل هز هذا الجبل، إلخ. وكانت هذه الوقائع جاهزة فی ذهنه، وبكى عل يرحيل دومينيك الطوباوی، وتحزن على المصائب الإنسانية والطبعيية التی هزت بلاده، وأبصر فی توالی هذه الحوادث يد الله ممدودة. وهذا لايمنع من كون هذا التاريخ، بالنسبة إلى نفس الراهب الذی من مونت كاسينو، أمكن أن يتخذ شكل الأخبار، حينما سطر صيغها الباردة دون أن يتمثل بعد مضمونها ويفكر فيه، ولم يكن همه غير أن يحفظ هذه الأخبار لأولئك الذين سيقيمون بعده فی مونت كاسينو».

والتاريخ، إذا فصل عن الوثيقة الحية وصار أخبارا، لايعود بعد فعلا روحيا، بل شيئا، وكرما من أصوات أو من علامات أخرى. وبالمثل الوثيقة إذا فصلت عن الحياة لاتعود غير شئ، شبيه بأى شئ آخر، ومجموعة من الأصوات أومن العلامات الأخرى.

والتاريخية storicismo بالمعنى العلمى –هكذا يقول كروتشه – هى القول بأن الحياة والواقع تاريخ ولاشئ غير تاريخ. وفى نفس الوقت هى تنكر النظرية التى تقسم الواقع إلى «فوق تاريخ»، و «تاريخ»، إلى عالم الصور أو القيم، وإلى عالم سفلى يعكسها أو عكسها حتى الآن على نحو ناقص عابر. وينبغى أن نضع مكان التاريخ الناقص أو التاريخ واقعا عقليا كاملا. ولما كانت هذه النظرية تعرف باسم «النزعة العقلية المجردة» أو «التنوير». فان التاريخية تسير فى معارضة ونزاع ضد «التنوير» وترتفع فوقه.

ويقوم هذا النزاع على أساس أن الصور أو القيم، التى عدت نماذج ومعايير للتاريخ، ليست صورا ولاقيما كلية، بل هى وقائع جزئية وتاريخية هى الأخرى، رفعت خطأ إلى مستوى القيم والصور الكلية. فمثلا فكرة الجمال التى كانت مقياسا للحكم على الأعمال الفنية كانت مستمدة من خطوط الجمال الخاصة عند فرجيل ورفائيل، وأفكار القانون الطبيعى كانت من أساسها هى النظم القانونية التى وضعت فى القرنين السادس عشر والسابع عشر، والأفكار الأخلاقية وقواعد السلوك والفضائل هى تلك التى تصورتها الحضارة القديمة أو المسيحية القديمة أو الحديثة. بينما الأفكار (أو التصور) والقيم الحقيقية ذات الطابع الكلى تملك تلك القدرة على فهم

مختلف الأعمال فى الحياة الفنية والأخلاقية والقانونية، ومن أشدها سذاجة وبساطة إلى أكثرها دقة وتركيبا، وهى إذن ليست نماذج تعميمات تجريبية، بل صور محضة ومقولات، مبدعة وحاكمة دائمة على تاريخ.

ومذهب كروتشه فى التاريخية يقوم على المبادئ التالية :

١- انكار بقاء الطبيعة عالما قائما بذاته.

٢- الاعتراف بالطابع الروحى (العقل) للواقع. كل واقع.

٣- تفسير الروح (العقل) على أنها عملية تطورية ديالكتيكية، أى عملية لها فى ذاتها مبدؤها الخاص فى الفهم.

٤- رفض كل نوع من العلو البعد التاريخى Transcendenza metastorica وتوكيد محايثة الروح فى التاريخ - وبعبارة أخرى توكيد الهوية بين العقل (الروح) وبين التاريخ.

٥- رد المعرفة إلى معرفة تاريخية، ورد الفلسفة إلى لحظة منهجية فى التأريخ[١].

والروح - عند كروتشه - تطور، (والتطور هو تغلب مستمر على الذلات وتجاوز لها، وهو فى الوقت نفسه محافظة مستمرة عليها[٢]). الروح (أو العقل -والمعنى دائما واحد عند هيجل وعند كروتشه وفى المثالية بعامة) تقدم، وكل لحظة من لحظاته لها قيمة ايجابية. وفى داخلها تندرج وقائع الطبيعة كما تندرج وقائع الحياة الانسانية، لأن الطبيعة تكوين وحياة تاريخية

---

(١) راجع Pietro Rossi: Storia e Storicismo nella filosofia contemporania, p. 288 Milano 1960

(٢) كروتشه : «نظرية وتاريخ كتابة التاريخ»، ص ٧٢.

«و» الواقع، الواقع الوحيد (الذى يشمل فى داخله الإنسان والطبيعة وهما لاينفصلان إلا تجريبيا وتجريدا فقط) كله تطور وحياة»[1].

٤- كارل بسيرز

وأخيرا نصل إلى الفليسوف الوجودى المعاصر كارل يسيرز Karl Jasper (١٨٨٣-١٩٦٩) الذى أودع آراءه فى فلسفة التاريخ فى كتاب بعنوان: «فى أصل التاريخ وغايته»[2].

يرى يسيرز أن «التاريخ حدث وشعور بالحدث، تاريخ ومعرفة بالتاريخ. أنه محاط بما يشبه الهاويات. فان تردى فيها، لم يعد بعد تاريخا. وعلينا أن نغلقه دائما على نفسه، وأن نفتحه للعلو.

«أولا: للتاريخ حدود تعزله عن كل واقع آخر: طبيعة كان أو كونا. وحوله ينتشر المكان اللامتناهى للوجود بوجه عام.

«ثانيا: للتاريخ تركيب باطن، يرجع إلى تحول الواقع البسيط للظواهر الجزئية ولكل ما يمضى دون توقف. وهو لايصير تاريخا إلا باتحاد الكلى مع الفردى، لكن بحيث فى ضوئه الفردى، فى كل صفاته، يتخذ أهمية لا يمكن الاستغناء عنها ويصير كليا على نحو ما. أنه عبور يتحقق فيه الموجود.

«ثالثا: يصير التاريخ فكرة شمولية حين نضع السؤال: أين تقوم وحدة التاريخ؟

---

(١) الكتاب نفسه ص ١١٨.

(٢) KARL JASPERS: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.

«ورؤية هذه الهويات : الطبيعة الخارجية عن التاريخ التى هى بمثابة تربته السفلى البركانية، والواقع الذى يتجلى فيها بصورة عابرة فانية، والتشتت اللانهائية الذى تحاول التخلص منه وحدة اشكالية دائما - أن رؤية هذه الهاويات يسمو فنيا بمعنى ماهو تاريخى حقا»

فى هذه العبارات فحص يسپرز مشاكل فلسفة التاريخ، وعقد لها فصولا عنونها كمايلى :

(١) حدود التاريخ.

(٢) التراكيب الأساسية للتاريخ.

(٣) وحدة التاريخ.

(٤) الشعور بالتاريخ لدى الإنسان اليوم.

(٥) العلو على التاريخ.

فلنأخذ فى بيان المعانى الرئيسية التى عرضها يسپرز فى هذه الفصول الخمسة.

حدود التاريخ :

إن الحياة على الأرض ظهرت قبل الإنسان. وتاريخ الإنسانية، وهو لايرتفع إلى أعلى من نهاية العصر الثالث، قصير المدى جدا لو قورن بعمر النبات والحيوان، وعمر يتجاوز عمر الأرض بما لانهاية له من الزمان. والستون قرنا لاتى توضحها لنا النقول التاريخية، لاتمثل غير فترة ضئيلة لو قورنت بما قبل التاريخ.

لكن اتاريخ هو نحن وفارق هائل بين التاريخ الطبيعى وتاريخ الإنسانية . ذاك أن التاريخ الطبعى غير مشعور به : أنه مجرد صيرورة بسيطة محضة، الإنسان وحده هو اذى يعرفها، ولايتوقف على أى قصد شعورى.

وبحسب مقاييسنا الإنسانية فان مجرى هذا التطور للتاريخ الطبيعى بطئ جدا، ويبدو لنا الأول وهلة كـأنه تكرار مستمر. وبهذا المعنى فان الطبيعة اليست تاريخية. وإذا كنا نقيم تناظرا بين تاريخها، فما ذلك إلا لأن فكرنا قد تعود على هذه المقولات :

١- فنحن نتمثل لأنفسنا ذهاباً وعودة دائمين، واختفاءات متلوة ببدايات، وفى لانهائية الزمان يمكن أن يحدث كل شئ، لكن ليس ثم معنى ثابت. ومن هذه الناحية، فان التاريخ بالمعنى الحقيقى غير موجود.

٢- والعملية الحيوية لاتظهر فى الإنسان إلا على نوع حيوانى ينتشر على سطح العالم مثل أشكال حية أخرى.

وتطور الإنسانية فى مجموعة يتصور على أنه عملية واحدة. إن الإنسانية بنمو، وتزدهر، وتنضج، وتشيخ، وتموت. ومع ذلك فنحن نتصور ذلك لاعلى أنه عملية لن تتكرر أبدا، بل على أنه تطورات متوالية أو متوافقة، هى الحضارات المختلفة. فمن المادة الإنسانية الهلامية تتولد الحضارات، كأنها «أجسام» تاريخية خاضعة لقوانين تطورها، ولأوجه حياتها : من الميلاد إلى الموت. أنها بمثابة كائنات عضوية لها حياتها الخاصة، وعلى الرغم من استقلالها فانها يمكن أن تتصل بعضها ببعض وإن يعدل بعضها بعضا أو يضر بعضها ببعض.

الوراثة والمنقول :

نحن طَبيعة ونحن تاريخ. والطبيعة فينا تتجلى فى الوراثة، والتاريخ يتجلى فى المنقول trandition .

والنمو التاريخى يمكن أن يحدث له انقطاع يسبب النسيان أو ضياع التراث المنقول.

ولكننا أناس بالمنقول أكثر منا بالوراثة. ففى الوراثة يجد الإنسان عنصرا لايمكن تدميره، ولكن فى المنقول عنصر يمكنه أن يفقده نهائيا.

أن المنقول Tradition يصاعد فى الماضى السابق على التاريخ، ويشمل كل ما ليس وراثيا، بل ما هو مادة تاريخية للآنية (=الوجود الإنسانى) .

وعلى وصية التاريخ، وكأنه تراث خلفه ما قبل التاريخ، يوجد رأس مال إنسانى ليس وراثيا بالمعنى البيولوجى، ولكنه جوهر ما هو تاريخى، ويمكن الانسان أن يستثمره أو أن يبدده. وهذا الواقع يوجد قبل كل فكر، ولايمكن خلقه ولاصناعته صنعا. ولايمكن إن يكتسب ملاءه ووضوحه إلا فى الحركة الروحية التى تتم خلال التاريخ. والانسان يجرى فيه تحولات. وربما انبثقت ينابيع جديدة هى بدورها مقدمات (وأكبر مثال لهذا: العصر المحورى. وستتحدث عنه تفصيلا فيما بعد) . ولكن ليس ثم جماعات، بل أشخاص سامية منعزلة ترسل شعاعها ولكن الناس ينسونهم وينكرونهم ولايرونهم.

وفى التاريخ ميل إلى الانفصال عن المنقول وعن قيمة الجوهرية للافلات إلى الفكر المحض، وكأن من الممكن أن يولد شئ فى التجريد المطلق للعقل.

التاريخ والكون

لماذا نحن موجودون على الأرض؟ ولماذا نعيش فترة من التاريخ فى هذه البقعة من المكان اللامحدود، وعلى هذه الجنة غير المرئية من التراب الملقى فى ركن من الكون، وفى هذه اللحظة بالذات، ضمن لامتناهى الديمومة؟ تلك أسئلة لاجواب عنا، ولكنها هى التى تجعلنا ندرك وجود لغز.

وشعورنا بأننا منعزلون فى الكون هو معطى جوهرى فى حياتنا. وفى صمت الكون نحن وحدنا المزودون بالعقل والكلام. وكان فى تاريخ النظام الشمسى لحظة عابرة، فيها على الأرض حصل أناس على فكرة الوجود ووجودهم هم. وهناك ، وليس فى كان آخر، حدث هذا الكشف للذات عن نفسها، كشفا باطنيا خالصا. وفى الكون الهائل، وعلى كوكب صغير جدا، وفى تلك القطعة الصغيرة من الزمان التى تؤلف بضع عشرات من القرون، حدثت مظاهرة يبدو أنها تجل للشامل. وفى هذا المكان الضئيل القيمة جدا بالنسبة إلى الكون استيقظ الوجود مع الإنسان.

لكن الكون هو ظلام الموجود الشامل، أنه عندنا وه المكان والينبوع والواسطة لكل تحقيق شخصى أصله لايمكن فهمه. غير أن الكون هو ايضا ما يخلق ويغذى الكشف التدريجى للتاريخ الانسانى.

ولقد كان المكان يبدو للإنسان قديما شيئا لايحد. ولكنه اليوم يحس بأن مسنه على الأرض قد انحصر وضاق : لقد عرف كل أجزائه وصار فى وسعه أن يشمله بنظرته. وكان من أثر هذا أن تكثف وجود الانسان على الأرض. وصار ما حوله أشبه ما يكون بصحراء لاتسكنها الروح ومحرمة على الإنسان. وفى هذه العزلة لاتفهم الإنسانية – وقد انطوت على نفسها – غير اقعها هى.

وهذه العزلة فى وسط الكون تكون الحد العملى للتاريخ. أنه ليس ثم دليل على وجود كائنات أخرى فى عوالم أخرى غير عالم الأرض. ولايهمنا من هذا الأمر شئ، طالما كما لانحس بأثر لهذه الكائنات المزعومة.

الفردى والكلى

وإذا حاولنا حصر التاريخ فى قوانين عامة، فلن نستطيع إدراكه ابدا. لان خاصيته هى أنه ظاهرة فريدة.

وإذا نظرنا إليه من خارج، فان ما نسميه «تاريخا» هو م ايحدث فى نقطة محددة من المكان والزمان. لكن هذا يمكن أن يقال عن كل واقع. فالعلوم تسجل كل تطور طبيعى وفقا لقوانين عمة، لكنها لاتقول لنا لماذا -مثلا- الكبريت يوجد بكميات كبيرة فى صقلية، ولاتذكر لنا لاسبب فى التنوزيع المحلى للمواد الأولية بوجه عام.

والتحديد فى المكان والزمان لايكفى لبيان خصائص ماهو فردى التاريخ. وما يتكرر وما يمن استبداله بوصفه ظاهرة خاصة، كل هذا هو فى ذاته ليس تاريخا. فالظاهرة لكى تكون تاريخية، يجب أن تكون فريدة لايمكن استبدال غيرها بها، ولايمكن تكرارها.

وطابع التفرد والتأحد هذا لايتحقق إلا فى الإنسانية وفيما يبدعه،، ولانجده إلا حيث يمكن أن تقوم علاقة بين الإنسان والظاهرة: بأن أنفسنا بوصفنا حرية، ووجوداً، وعقلاً، وجادين فى اتخاذ القرارات، وذوى استقلال عن العالم. وما يواجهنا فى التاريخ، لا فى الطبيعة، هو هذا السر المزدوج : الانتقال المفاجئ إلى الحرية وانكشاف الوجود فى الشعور الإنسانى»[1].

---

(١) يسبرز: «أصل التاريخ وغايته» ص ٣٠٣ من الترجمة الفرنسة، باريس ١٩٥٤.

وما هو تاريخى هو الوحيد، الذى لايمكن استبدال غيره به، وليس تلك الواقعة الجزئية التجريبية التى سينفذ فيها ويمتصها ويحولها العنصر التاريخى. وليس أيضا المفرد بوصفه حاويا أو «رمزا» للكلى، وانما هو بالأحرى ذلك الواقع الذى يهب الحياة لذلك الكلى.

«وهذا الموجود الجزئى فى التاريخ، لايدرك إلا بالحب والوجدان المتنبئ الذى يولده الحب. أنه حاضر بالنسبة إلى من يحب، وتفرده ينكشف حين يلهم الحب والرغبة فى المعرفة. وهو يتجلى فى ظواهر يمكن أن تتنوع إلى غير نهاية. وهو واقعى بوصفه جزئيا تاريخيا وغير واقعى ف يالوقت نفسه بالنسبة إلى المعرفة التجريبية. وحبنا لموجود تاريخى جزئى يجعلنا نستشعر الاسـاس الأنطولوجى الذى يرتبط به هذا ال ود. والعـالم ينكشف فى لامتناهى الفرد حينما نحبه. ولهذا فان الحب يقى تسع ويرتفع من تلقاء نفسه، وينتشر على كل ماهو تاريخى، ويتحول إلى حب للكائن فى ذاته ومنذ أصله. ومن يحب يعـرف، بنوع من الوجـدان الكاشف، كـيف إن الموجود، هذا المفرد الفريد الرائع، هو تاريخى فى العالم. لكنه لايتجلى إلا فى تاريخية حب موجود مفرد لموجود آخر «ويناظر موجد التاريخ الجزئية العينية للمعرفة التاريخية. والتوثيق (جمع الوثائق واسعمالها) وهو يجمع الوثائق الحقيقية، يقدم المقدمات، وبفضل هذه ينفتح، على حدودها، ما يفلت من البحث التجريبين، لكنه يرشده فى اختيار موضوعاته وفى التمييز بين الجوهرى والعرضيى. والبحث، وهو يجاوز الطابع العام للمعرفة، يبين، عند حوده، أن العنصر المفرد الذى لاغنى عنه للتاريخ، ليس ابدا قانونا عاما. ولما يتجلى لنا هذا العنصر المفرد فانه يربطنا بذاته على مستوى قائم خارج مجال المعرفة ولكنه غير ميسور إلا بالنسبة إليها. وما نتمكن من اكتسابه على أنه مفرد تاريخيا يمكننا من التوجه صوب تاريخ كلى سيكون بمثابة موجود

ووحيد. وكل تاريخيه تفرز جذورها فى أرض هذه التاريخية الوحيدة العالية»[1].

والتاريخ لايمحو الطبيعية، بل تظل هذه الحقيقة الحاملة الثابتة، وكل . يبقى ولايتحول إلا ببطء شديد هو الطبيعة. لكن بالروح يبدأ الشعور والتأم والحركة المتصلة والعمل المتواصل من الذات فى الذات، بينما تنتفتح أبعا الممكن اللامتناهية.

وكلما تأكد جانب التفرد فى الظاهرة، انعدم التكرار، وصارت تنتسب إلى التاريخ الحقيقى أكثر. وكل ماهو عظيم هو ظاهرة انتقال.

والموجود يتجلى تدريجيا خلال التاريخ. والحرية، وإن كانت موجودة فى كل مكان من التاريخ، فانها لاتكون تامة أبدا، بل تظل دائما فى حركة. وهى تصنع إذا ما أعتقد المرء أنه امتكلها نهائيا. وكلما كانت الحركة جذرية، كانت الحقيقة المتجلية ذات جذور أعمق. ولهذا فان أعظم أعمال الروح (العقل) أعمال انتقال على حدود عصر، وهاك أمثلة لذلك :

أ – أن المأساة (التراجيديا) اليونانية انتقال من الأسطورة إلى الفلسفة. فمؤلفوا المآسى قد استمدوا من المادة الأولية للتقاليد القديمة جدا وصاروا مبدعين فى عالم الاسطورة. لقد عمقوا الاسطورة بواسطة الخيال، ولكنهم كانوا يعيشون بين المشاكل والتفسيرات. وهم فخموا مضمون الاسطورة وصاروا على الطريق الذى ستضيع فيه. ولهذا فانهم يمثلون انحلالها، فى الوقت الذى فيه يمثلون جلالها.

---

(١) كارل يسبرز: «أصل التاريخ وغايته» ص ص ٣٠٣–٣٠٤ من الترجمة الفرنسية.

ب- وإذا كان تصوف السيد أ...ب (حوالى ١٢٦٠-١٣٢٨) كا.
جريئا ساذج الجزأة، فما هذا إلا أنه صار الينبوع لديانه جديدة متحرر
وبفضله أمكن تعميق الرؤية، وفى الوقت نفسه بدأ المنقول tradition فـ
التفكك.

جـ- وفلسفة المثاليمة الالمانية، من فشته، وهيجل إلى شلنج، تقع فى نقطة الانتقال بين الايمان والالحاد. وفى عهد جيته كان اللذين طابع جمالى، فى اللمعان الباهر قادر على فهم كل أعماق الروح.

د - كذلك ينبغى أن ننظر إلى أفلاطون وشكسبير ورمبرنت على أنهم شخصيات انتقال. ثم قرون بأكملها تمثل انتقالا، خصوصا القرون من سنة ٦٠٠ إلى سنة ٣٠٠ قبل الميلاد، وهى التى ... عليها يسبرز اسم «العصر المحورى». فمن الخصائص الاساسية للتاريخ إد ... ه انتقال اساسا. ومايدوم لا ينتسب إليه،ن أنه مجرد اساس ومادة ووسيلة عنده.

ومن هنا تلح علينا فكرة أن تاريخ الانسانية لابد له من نهاية، كما كانت له بداية. غير أن الحد النهائى - سواء أكان بداية أم نهاية - هو بالنسبة إلينا من البعد بحيث لايمن إدراكه. لكن هذه الحقيقة لابد أن تلقى ظلها على كل شئ.

وحدة التاريخ

هل هناك وحدة للتاريخ ؟

سؤال يطرحه يسبرز، كما طرحه كل الباحثين فى فلسفة التاريخ. وأسباب النفى لهدذه القضية عديدة :وأولها أن الظواهر التاريخية مشتتة إلى غير نهاية: فهناك شعوب وحضارات عديدة، وفى كل منها قدر لامتناه من

الوقائع التاريخية الجزئية. وحيثما سمح اقليم فى الأرض بالعيش، نظم الانسان جماعة.

ويرد يسبرز على هذه الحجة قائلا أن النظر إلى الانسان حقا ألا وهو أنه على الرغم من تشتت الجماعات الانسانية فان الناس لايظلون فى عزلة، بل حيثما التقوا تبادلوا أشياء فيما بينهم : معارف أو أفكارا. وفى هذا اللقاء يستشعر كل واحد منهم نفسه فى الآخر ويستشعر أنه مدعو لاتخاذ موقف بازائه. فهو يحس إذن أنه يستهدف شيئاً فريدا لايملكه ولايعرفه، ولكنه مع ذلك يدفعه دون أن يدرى.

ومن وجهة النظر هذه يخمكن عد مظاهر التشتت فى التاريخ حركة تنحو نحو الوحدة، وربما كانت تصدر عن أصل مشترك.

ويبحث يسبرز فى دواعى هذه الوحدة فيبدأ باستبعاد الاعتبارات البيولوجية والنفسانية لكى يتلمس الوحدة ودواعيها فيما يشاهد فى مجرى التارخى من تطور نحو الوحدة فى المعرفة، ونحو الوحدة فى الأصل : وهذا يتبين من القسمات التالية :

أ - إن وحدة الإنسان، من خلال حركة تحولاته، ليس لها ثبات الطبائع الثابتة التى ستحقق كل بذورها. إن الإنسان صار ماهو خلال التاريخ، بواسطة حركة ليس فقط طبيعية. أنه بوصفه موجودا حيا، هو مجموع استعداداته الفطرية فى تنوعها، وبوصفه موجودا تاريخيا، وصادرا عن أصله، فانه يتجاوز هذا المعطى الطبيعى. وهذا الأصل يحمله على الاتجاه دائما نحو الوحدة التى تربطه بأمثاله من الناس. وتلك مصادرة: إذ بدون هذه الوحدة لن يتيسر الفهم، وسيكون ثم هوات بين طبائع مختلفة اختلافا جوهريا، ولن يتيسر أى تفسير تاريخى.

ب- كل فردية، بوصفها حقيقة محددة، لها طابع استبعادى: فلا انسان قدار على ان يجمع كل الامكانيات التى تنتسب أصلا إلى الإنسان بما هو انسان، ولابد من الانتخاب، فاما القديس أو البطل مثلا. أن الإنسان بوجه عام وذلك الفرد، من حيث أصله الذى صدر عنه، يشتمل على كل الممكنات ولكنه فى الواقع الفعلى ليس إلا فرديا. والفرد ليس أبدا إنسانا كاملا مطابقا لمثل أعلى. ولا يمكن وجود انسان كامل، لأن ثم شقا وثغرة فى كل ما يحققه.

جـ- ومن اللافت للانتباه، ان ثم وحدة انسانية فيما يتجلى من مشابهات فى القسمات الاساسية، سواء فى الأديان، وفى أشكال الفكر وفى النظم الاجتماعية.

د - والعلم والقدرة التى يمد بها التكنيك الإنسان يزيدان فى تقدم الإنسان خطوة فخطوة، وفى تاريخ الحضارة يرتسم خط يصاعد دائما، بيد أن ألوان التقدم هذا محصورة فى ميدان العالم والتكنيك، وهما عريان عن الشخصية. ومن هذه الناحية يمكن تصور التاريخ على أنه تصاعد مستمر. صحيح أن فيه مع ذلك رجعات وتخلفات وتوقفات، لكن بوجه عام يمكن القول بوجود تزايد فى الخبرات التى يسهم فيها الجميع والتى هى ميسرة للجميع. ونستطيع أن نستقرى مراحل التقدم هذه على مدى التاريخ.

غير أن الإنسانية فى ذاتها، وأخلاق الإنسان، وطيب ذاته، وحكمته - كل ذلك لاتقدم فيه. هناك إذن تقدم علمى وصناعى (تكنيكى) يوسع من ممكناتنا، ولكن ليس هناك تقدم بالنسبة إلى جوهر الإنسان. وأعلى

الحضارات قد غرقت فى هاوية العدم، وخضعت لغيرها من الحضارات التى كانت أحط منها. وبعض الحضارات دمرها المتبربرون - حتى لايخطئ المرء كثيرا أن قال : «كل ماهو عظيم ينهار، وكل ماهو منحط يدوم».

على أنه إذا لم تكن الوحدة واقعة، فيمكن النظر إليها على أنها غاية.، وهذه الغاية يمكن أن تعد معنى خفيا. فلنحاول أن نفسر التاريخ من حيث النهائة :-

١- أن الغاية هى المدنية، هى تأسيس الإنسان، وما نقصده من هذا، وراء التنظيم المادى للحياة، لم يتحدد نهائيا، ولكنه ينتسب إلى التاريخ. وعلى مستوى هذا التنظيم، فانه النظام القانونى للعالم. أن حركة التاريخ تسير من التشتت إلى حياة مشتركة على الأرض فى وحدة قانونية، بعد الأزمنة التى كانت الاتصالات الوحيدة فيها هى أغراض السلام والحرب. وهذه الوحدة بتنظيمها للحياة العملية، تترك المجال حرا لكل الامكانات الروحية والمعنوية للمبدعات الإنسانية.

٢- الغاية هى الحرية، الحرية الواعية. ويمكن تصور كل ما جرى حتى اليوم على أنه محاولات لاكتساب هذه الحرية والظفر بها. لكن ماهيتها حقا لن تتجلى إلا فى اللامتناهى.

وارداتنا فى تنظيم عالم مؤسس على القانون لايضع لن كغاية مباشرة: الحرية العالية، بل الحرية السياسية، وهذه الأخيرة تهئ للانسان الحد الأقصى من الإمكانيات لتحقيق الحرية العالية.

٣- الغاية هى إنسانية عليا، وعملها الروحى هو ميلاد مدنية فى الجماعة المتحققة أنها العبقرية.

إن الدافع فينا يدفعنا إلى شعور متزايد فى الوضوح. ووحدة المعنى تأتينا من النقطة التى فيها الإنسان، فى المواقف الحدية، يستشعر نفسه بأوضح ما يكون، وفيها يضع لنفسه المسائل الجوهرية، ويجد الإجابات الخلافة التى ستقود حياته وتطبعها بطابع نهائى حاسم. وهذه الوحدة المتحققة فى العظمة لا تقوم فى أن يتسع الإنسان فى عمله ووسائلة التكنيكية، ولا فى غزو مزيد فى الأمكنة وتنظيمها بطريقة أمبريالية. كذلك فان النظم التربوية المتخصصة إلى أقصى درجة، والتى لاتكون غير زهاد خارجين عن تيار الحياة أو انكشارية، لن تجعل هذه الوحدة تتخذ شكلها، وليست تقوم ايضا فى ثبات الانظمة والمذاهب، وانما تقوم فى تلك اللوامع التى فيها يكشف الإنسان عن نفسه، فى كشف جوهرى.

وربما لايكون هذا غير نقطة فرارة فى مدى التاريخ الهائل. ولكنه سيكون بمثابة خميرة فى مجموع الصيرورة. وربما يكون الأثر سريعا، وربما كان هذا الكشف - الذى يبقى أولا فى عمق ذكرى الناس، مستعدا للعمل - مجرد سؤال يوضع للمستقبل، أو ألا تلتقط هذه القوة فى العالم، وألا تترك أى أثر فى رد الناس ولاتبقى إلا أمام العلو.

فاذا كانت هذه القيم فى نظرنا لايمكن أن يحل محلها غيرها، فهذا مرجعه إلى أنها ترجع إلى وحدة مفترضة دائما ولكنها غير مملوكة ابدا، هى الغاية والأصل والمصير فى التاريخ.

٤- الغاية هى الوجود المنكشف فى الإنسان، وحينما يتأحد الإنسان مع الوجود فى أعماقه، فهذا هو الكشف عن الألوهية»[1].

---

(١) كارل يسبرز: «أصل التاريخ وغايته» ص ص ٣٢٢-٣٢٤ من الترجمة الفرنسة.

وعند بسپرز أن إدراك الوحدة فى التاريخ، أى تصور التاريخ العام على أنه يؤلف كلا، هو ما تصبو إليه المعرفة التاريخية التى تبحث عن معناه الاسمى. والمؤرخون الذين أرادوا تصور التاريخ الكلى قد ضيقوا من وحدته بسبب ضيق آفاقهم: ففى أوروبا كان التاريخ هو تاريخ الغرب، وفى الصين كان التاريخ هو تاريخ امبراطورية الوسط. وما كان خارج هذا النطاق لم يكن فى نظرهم موجودا بوصفه تاريخا، بل كان حياة المتبربرين والبدائيين، ولاقيمة له إلا من ناحية علم الأجناس. وكانت فكرة الوحدة قائمة على أساس أن كل هذه الشعوب المجهولة لابد لها ذات يوم أن تشارك فى المدنية الحقيقية وستنضم إلى النظام الذى كان بعد وحده الصالح.

ولما أراد الايمان أن يميز فى التاريخ بين علة وغاية، وجدهما فى الوقائع. وادى ذلك إلى تصور اله يوحى للإنسان بوجود هذه الوحدة، أو بعلم عقلى يمده برؤيا واضحة لها :

الغرب رأى عمل الله فى التاريخ، وابصر سلسلة من الأفعال الآلهية : الخلق، عقاب الإنسان المطرود من الجنة الأرضية، التنبؤات التى تعلن عن أرادات الله، الخلاص المتحقق بظهور شخص إلهى على الأرض، حتى نهاية الزمان ويوم الحساب المقبل. وما تصوره الأنبياء أولا شكله أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠) فى صورة مسيحية، ثم تكرر وتعدل خلال القرون ابتداء من يواقيم الفلورى حتى بوسويه (١٦٢٦-١٧٠٤)، ثم عبر عنه فى صورة علمانية الفلاسفة من لسنج (١٧٢٩-١٧٨١) وهردر (١٧٤٤-١٨٠٣) حتى هيجل. وكلها محاولات استهدفت إلى تصور التاريخ فى وحدته، حيث يجد كل شئ مكانه. لكن يسپرز يبدى على هذه المحاولات الملاحظات التالية:

أ - لو عرف مجموع الأشياء فان لكل حياة إنسانية مكانها المعلوم فى هذا التاريخ. أنها فى ذاتها ليست بشئ، كلنها مجدر وسيلة. وهى ليست على علاقة مباشرة بالعلو (transcendacnce) ولكن عن طريق محلها فى الزمان، مما يحد منها ويمنع من أن تكون شمولا totalité. وكل شكل من أشكال الحياة، وكل عصر، وكل شعب قد رد إلى مجرد وسيلة. بيد أن فكرتنا عن وجود علاقة أصيلة مع الله، وعن الامتناه شامل يمكن فى كل لحظة أن يكون كلا، تمتتح من هذا التصور.

ب- والمعرفة الشاملة تمكن من إفلات الشطر الأكبر من الوجود الإنسانى، إذ تُنحى جانبا شعوب باكملها هى وحضاراتها وتعد عرضية ومجرد مصادقة فى التطور الطبيعى.

جـ- والتاريخ لم ينته ولايمكننا من إدراك أصله. ومع هذا فان هذا التصور - وحدة التاريخ- يدعى أنه يحيط به. وبدايته ونهايته تستخلصان بواسطة وحى مزعوم. والواقع أننا بازاء نظريتين فى التاريخ متعارضتين وتستبعد كل منهما الأخرى :

١- فاما أن نقول أن التاريخ اٍمامنا بوصفه كُلاً: أنه مجموع التطور المعروف أو القابل أن يعرف من أوله إلى آخره. ونحن وعصرنا موضوعون فى نقطة محددة من هذا المنحنى، وتعد هذه اللحظة بمثابة أوحه أو أحط نقطة فيه.

٢- أن نقول أن التاريخ واقعى وغير تام بالنسبة إلى شعورنا. ونحن متأهبون بالنسبة إلى ما يمكن أن يحدث. وهذا الموقف موقف تربص، وبحث عن الحقيقة، وتحوط وتحفظ فطن، لايدعى ولا معرفة الحاضر، لأن هذا لن يفهمه الا المستقبل. ومن وجهة النظر هذه، فان الماضى نفسه

ناقص، لم يتم، انه لايزال يحيا، والقرارات التى اتخذت فيها استمرار، ويمكن إعادة تفسير الأحداث الماضية وتأويلها من جديد. وما بدا انه تقرر قد أعيد وضعه موضع التسأول.

وعلى هذا النحو يتبدى لنا التاريخ كأنه مجال للمحاولات، ووحدته تضيع فى لانهاية الممكن. والموقف الدائم هو التساؤل.

والخلاصة «أن وحدة التاريخ ليست موضوعا للمعرفة. ولايمكن أن نميز فيها وحدة أصل بيولوجى للإنسان. وبوصفها وحدة كوكبية، محددة فى المكان والزمان، فانها ظاهرية فحسب. ولايمكن البرهنة على وحدة غاية عالية. وتصور نظام عالمى مؤسس على القانون يقوم على أساس أفكار إنسانية، لاعلى معنى التاريخ فى مجموعة، ولايزال تطورا احتماليه. وهذه الوحدة نحن لانستطيع أن نقول أنها حقيقة واحدة كلية، لأن هذه الهوية لاتقوم إلا على الذهن. ووحدة التاريخ ليست تقدما نحو غاية، وليست أيضا المنحنى الصاعد لعملية لامتناهية. ولاتوجد بالنسبة إلى الشعور الواضح، ولايعثر عليها فوق أعالى الخلق الروحى. وليست معنى يصدر عنه كل شئ أو يجب أنيصدر عنه كل شئ. ولايمكن عدها تركيبا صنعته الإنسانية فى مجموعها. وشمول التاريخ ليس حاضرا حقاً فى رؤيتنا التأملية: لاكواقع، ولاكمعنى.

أن كل قول بوحدة التاريخ هو تبسيط خاطئ إذا كان يرى أن يفسر التاريخ فى شموله. وانما الواجب علينا أن نحافظ على الجزئيات والتفاصيل العديدة، وفى نفس الوقت نعترف بأن تم شيئا يجاوزها ويعلو عليها، ولابد إذن من أن يظل العقل متأهبا ومتفتحا لإدراك نوع من الوحدة.

ذلك «أن فكرة الوحدة تستمر فى فرض نفسها علينا. ومهمتنا هى تحقيق التاريخ الكلى :

أ – فنحن نرتفع على الأقل إلى الحصول على نظرة شاملة للتطور الإنسانى فى العالم بأسره. ونرفض فى وقت واحد كلا طرفى التبادل الذى يقوم فى الاختبار بين تفتيت للوقائع المشتتة وبين تركيب ذى نزعة ذى مركزية. أننا نبحث بالأحرى عن نظام ملائم للتاريخ فى مجموعه. وحتى لو لكان تشييده للوحدة التاريخية يجب دائما أن يبنه معرفتنا إلى هوات الجهل، فمن الممكن مع ذلك القول بنظام تسوده فكرة الوحدة.

ب– وهذه الوحدة عليها أن تستند أولا على هذه الواقعة وهى أن كوكبنا جسم متناه ويمكننا أمتلاكه كمله، وثانيا على التسلسل زمنى معين، فى حضن قطعة من الزمن – مهما يكن من تجريد هذه الفكرة –، وأخيرا تستند على الجذر الوحيد الذى ولد الإنسانية، لأن ثم خصائص متجانسة تجلعنا نفترض أصولا لنا مشتركة.

جـ– والسبب الجوهرى للاعتقاد فى هذه الوحدة هو أن الناس يلتقون فى تفاهم كلى، ويلتقون فى روح تشمل الجميع، روح لايستطيع أحد أن يدرك مداها، لكنها ترحب بنا جميعا. وهذه الوحدة يعبر عنها على أدق وجه فى تصور آله واحد.

د– وفكرة الوحدة حاضرة عينيا فى الشعور الذى يدرك الإمكانيات الكليةللإنسانية. ومتى ما كان المرء مستعدا، فان الفكرة القائلة بأن كل شئ يمكن أن تكون له أهمية كلية ويتبرر بمجرد وجوده – هذه الفكرة تفرض نفسها أقوى وأقوى ونحن نشعر بأننا نعيش على

مستوى لاشئ فيه يبدو غير مهم. ويكشف لنا عن أماكن بعيدة وفي نفس الوقت يبين لنا أن كل دقيقة في الحاضر تقتضى منا قراراً، في الطريق الذى نسلكه. وإن نظرة نلقيها على هذه البدايات الأولى للإنسانية - وهى بعيدة مع ذلك عن الأصول الأولية - ونظرة على المستقبل - ولايزال دائما مفتوحا - سيمكننا من إدراك الإمكانيات المتضمنة في مجموع لايمكن الإحاطة به، حتى أن وحدة الكل تنكشف في التحديد الباطن الذى يجلعنا نؤدى مهمتنا المباشرة.

هـ- وإذا كان علينا أن نتخلى عن تكوين صورة متسقة تامة للكل. فقد بقيت لنا على الأقل أشكال تعكسها. وهذه الأشكال هى : التاريخ يترتب وفقا لسلم من القيم، منذ أصوله وخلال مراحله الحاسمة. والواقع ينقسم إلى جوهرى وعرضى.

والتاريخ يتوقف على كل يسمى: العناية، وأدرك فيما بعد على أنه القانون، وحتى لو كان الإنسان قد أخطأ في التمسك بتلك الفكرة، فان فكرة الكل هذه تبقى تصورا حديا. نحن الانستطيع أن نرى الكل، بيد أننا نعيش فيه، ونحن لانستطيع التصرف فيه كما نهوى، ولكننا نرتب فيه حياتنا. والتاريخ، في مجموعه، لايتكرر، أنه تاريخى حقا، وليس طبيعيا. وتبقى الفكرة القائلة بوجود كل منظم، فيه لكل ظاهرة مكانتها الخاصة بها. وليس ثم في هذا مجموع من الصدف، بل كل الخصائص الأرضية تندرج في الوحدة الأساسية .

ليس ثم وحدة فى التاريخ العام. وإنما ينشد الإنسان الوحدة دون أن يبلغها ابدا. ومزج الإنسانية كلها فى وحدة هو حد التاريخ، بمعنى أن هذه الوحدة لو تحققت لانتهى التاريخ.

لكن يسبرز لايقف عند هذا المعنى ذى النغمة الحزينة، بل نراه – على عادته دائما فى كل ما يكتب – يختم بنبرة حارة سخية فيقول: «إن الوحدة النهائية ستشرق فى منطقة لايمكن بلوغها من الملكوت التى فيها تتلاقى الأرواح وتتآخى، أنها الملكوت السماوى الذى فيه ينكشف الوجود فى اجتماع النفوس. لكى يبقى شئ لمريخى، ألا وهو أن الحركة التى فيما بين البداية والنهاية لاتبلغ أبدا معناها الخاص اللهم إلا إذا لم يكن ثم غيرها هى».

ويبدو أن شعورنا بالتاريخ بسبيل أن يتطور. وأعمال الباحثين المخلصين فى التاريخ تتوالى ولا تزال لها كل أهميتها. وفى وسعنا أن نحدد بعض نقط هذا التطور للشعور بالتاريخ :

أ– إن الجديد هو كلية مناهج البحث ودقتها، واحساس بالتنوع اللانهائى للاسباب، واردة للفحص الموضوعى عن التاريخ بمساعدة مقولات أخرى غير مقولات السببية: التراكيب المورفولوجية، معانى الكل، الأشكال النمطية.

ب– لم يعد من حقنا اليوم إدعاء أن نرى فى التاريخ كلا يمكن إدراكه فى مجموعة. ولم يعد ف وسعنا أن ننساق وراء الرؤى الشاملة. ولانجد فى أى موضع كشفا محددا للحقيقة المطلقة. ولايوجد فى أى مكان ما يمكن أن يتكرر هو نفسه.

جـ– ولنرتفع الآن فوق التأمل الجمالى للتاريخ. فلا ننساقن وراء دعوى أن كل ما فى التاريخ جميل، يجذبنا. ذلكأن علاقتنا الحقيقة بالتاريخ ليست علاقة استمتاع وتأمل جمالى، بل هى صراع :

ذلك أن التاريخ يهمنا نحن باشخاصنا، وما يهمنا فيه يزداد اتساعا كل يوم. «وكلما كان التاريخ حاضرا لنا، قل نظرنا إليه على أنه موضوع للتأمل الجمالى»[١].

د – وها نحن أولاء مدفوعون نحو وحدة انسانية بمعنى أوسع وأكثر عينية مما كانت الحال عليه من قبل. ونحن نعرف السرور العميق الذى تحدثه فينا النظرة التى نلقيها على أصل الانسانية. ولايقصد من هذا معنى «الإنسانية»، فان كلمة «إنسانية» تصور مجرد يضيع فيه الإنسان. ولقد تخلينا عن هذه الفكرة الغامضة. إن فكرة الإنسانية لاتصبح عينيه وقابلة للاحاطة إلا فى جماع التاريخ الفعلى.

ولقد يبدو التاريخ الكلى خليطا من الأحداث العرضية، التى تدور في دوامة إعصار. أنه يجرى دائما من اضطراب إلى اضطراب، ومن شر إلى شر، مع فترات تهدئة بسيطة، وجزر صغيرة تطفو على الأمواج العاتية المضطربة، أمواج الأحداث التاريخية، حتى ليكاد يصدق قول ماكس ڤيبر Max Weber «إن التاريخ الكلى طريق رصفه الشيطان بقيم محطمة».

ولو نظرنا إلى التاريخ من هذه الزاوية، لما كانت له وحدة، ولاتركيبات، ولايعنى غير التسلسل المشوش للأسباب والأشكال، مثلما يحدث فى الطبيعة على نحو أكثر انتظاما. «لكن مهمة فلسفة التاريخ هى البحث عن هذا المعنى، وهذا التركيب اللذين لايمكن أن يهما غير الإنسانية فى مجموعها» (الكتاب نفسه، ص ٣٣٩ من الترجمة الفرنسية).

---

(١) يسپرز: «أصل التاريخ وغايته» ص ص ٣٣٨ من الترجمة الفرنسة.

هـ- والتاريخ والحاضر يصيران بالنسبة إلينا غير قابلين للانفصال الواحد عن الآخر. إن شعورنا بالتاريخ مندرج فى استقطاب: ففى وسعى أن أعود كما أتأمل التاريخ من بعد، وأن أراه كموضوع بازائى، أو كجيل فى البعد، يمكن أن يدرك كله فى خطوطه العامة وفى تفصيله. وفى وسعى أيضا أن أدمج نفسى فى الحاضر الأبدى : فى اللحظة التى أنا فيها، والتى تنحفر، وهنالك يصير التاريخ فى نظرى ذلك الحاضر الذى هو أنا.

على أن النظرتين ضروريتان: موضوعية التاريخ بوصفه حقيقة أجنبية عنى، مستقلة عن ذاتى، وذاتية اللحظة الحاضرة، التى بدونها لن يكون لتلك الحقيقة أى معنى عندى. وعلينا أن نغذى الواحدة بالأخرى : نغذى الصورة الكلية للتاريخ بالشعور بالموقف الحاضر فأعانى الحاضر وفقا لطريقتى فى رؤية جماع الماضى.

وكلما نفذت فى الماضى أزدادت مشاركتى فى المجرى الحاضر للاشياء جوهرية واهمية.

«أين مكانتى، ولماذا أحيا، هذا أمر لا أفهمه إلا بفضل مرآة التاريخ. ومن لايحسب حسابا للثلاثة آلاف سنة التى سبقته يظل فى الظل، أنه كمن خلا من التجربة ويعيش ليومة».

تدوين التاريخ

أصبحت عملية التطور التكنولوچى ـ كما صورناها من قبل مجملة تسجيلا علمياً بحيث يستطيع عالم الآثار أن يدرسها.

وفى الواقع أن نسبة كبيرة من آثار الماضى المحفوظة والمرتبة فى المتاحف هى فى غالبيتها أدوات الانتاج التى كان يستخدمها أجدادنا وأسلافنا. وأصبح موضوع تفسير التطور التاريخى لقوى الانتاج مسألة سهلة ميسورة بعد أن تم ترتيب أثريات أدوات الانتاج ترتيباً زمنياً، رغم ما يشوب السجل الأثرى من بعض الثغرات، فإذا استنفذ التقدم التكنولوچى محتوى التاريخ، أصبح من الممكن التعرف على اتجاه العملية التاريخية بسهولة، ولكن لا يجب أن يغيب عننا ما سبق أن وضحناه آنفاً من أن العملية التاريخية تتأثر فى واقعها بالعلاقات السياسية والاقتصادية وغيرها.

فإن المخلفات الأثرية والآثار القديمة، تقدم لنا معلومات واضحة لا لبس فيها وتضع أيدينا إلى حد ما على ظروف العمل وتوزيع المنتجات. وعن طبيعة الأنظمة السياسية والتشريعية التى ساندتها فى الأزمنة القديمة، وبالطبع سوف تفتح أطلال سان ستيفن وقطعة بالية من وثائق مجلس العموم أوسع الأبواب أمام علماء الآثار فى المستقبل للتأمل والبحث فى شكل البناء الاقتصادى والسياسى الذى كانت عليه بريطانيا فى القرن العشرين وسوف يكون الظن العلم حينئذ إذا لم يعتمد المفسرون الأثريون على الروايات المكتوبة أو الشفوية. إن بريطانا كانت ملكية مستبدة تتمثل فى قصر وصولجان وسكان من العبيد والأرقاء ! ولحسن الحظ نجد أن سجل الآثار حفل خلال ملايين السنين وبثائق مكتوبة وتقاليد تضىء الطريق أمام الباحثين فى هذا الميدان.

وقد احتفظت بعض القبائل « المتخلفة» التى وجدت فى العصر الحجرى. بتقاليد ترجع إلى أجيال سحية فى المقدم. ومن أمثلة ذلك قبائل البولونيزين فى المحيط الهادى وخاصة فى نيوزيلندا، ففى عشائر المأورى، تتصل سلسلة الأنساب من أب إلى ابن خلال قرون عديدة، وعلى الرغم من أن شجرة الأنساب ترجع فى بدايتها السحيقة إلى بعض كائنات خيالية، إلا أن الأجيال القريبة من هذه السللسة تتصل ببعضها اتصالا وثيقاً، ويمكن الاعتماد عليها فى البحث والدراسة.، وتفاخرَ هذه العشائر ببطولات أسلافها، وخاصة بالرحلة الكبرى اليت قام بها المأورى فى هجرتهم من تاهيتى إلى نيوزيلندا، لأن مكانة الفرد فى مجتمع تلك العشائر كانتتحدد بالمكان الذى احتله أجداده فى الزورق الذى حملهم إلى الموطن الجديد.

وعمدت الشعوب الأكثر ارتقاء من الناحية التكنولوچية إلى صيانة وحفظ هذه التقاليد الشفوية عن طريق تسجيلها كتابة. فمنذ حوالى ٥٠٠٠ سنة كان المصريون (فى وادى النيل) والسومريون [١] (فى دلتا الدجلة والفرات جنوب ما بين النهرين)، أسبق الشعوب إلى اختراع طريقة الكتابة وتسجيل الأحداث فى صورة رموز مصطلح عليها تحفر على الحجر والفخار وتنقش على البردى.

ثم اقتبست بعض جهات آسيا الصغرى وكريت وأيضاً فى الصين طريقة الرموز الاصطلاحية خلال الخمسمائة سنة التى تلت ذلك. وبعد سنة ١٥٠٠ قبل الميلاد وضع الفينيقيون الساميون فى سوريا حروفاً هجائية بسيطة شبيهة فى أساسها بما لدينا اليوم.

(١) كانوا يسكنون جنوبى العراق فى الألف الرابعة قبل الميلاد، وينسبهم بعض علماء الأنثروبولوچيا إلى الجنس الآرى. وظلت مدنهم تمارس حكمها حتى قضى الأكديون على نفوذها حوالى ٢٧٢٠ق.م. والأكديون قبائل كانت تقطن على الحدود الشمالية الغربية لبلاد سومر (م).

وخلال الألف سنة السابقة على عصرنا، نقل الساميون الحروف الهجائية إلى قرطاجنة وممتلكاتها فى شمال أفريقيا وغربى البحر الأبيض المتوسط، وكذلك إلى جنوب شبه الجزيرة العربية، وأجزاء أخرى من الشرق الأدنى.

وأخذها عنهم أيضاً، اليونانيون وشعوب إيران والهند. وحملها الغزاة اليونانيون معهم إلى شواطىء البحر الأسوط وإيطاليا وجنوب فرنسا، وفى إيطاليا اقتبس الرومان والأتروسكانيون الحروف الهجائية اليونانية وأدخلوا عليها بعض التعديلات المناسبة، أما الشكل النهائي، وهو الحروف اللاتينية المستعملة اليوم فقد ظهرت وانتشرت فى القرون الأرولى من العصر الحديث فى الأمبراطورية الرومانية، وانتقلت مع المبشرين المسيحيين خارج حدودها الأصلية إلى القبائل (الكلونية والتربينية البرية، وبنفس الطويقة انتقلت أشكال محورة للحروف اليونانية إلى الشعوب السلافية فى روسيا والبلقان على أيدى مبشرى الكنيسة الشرقية التى كان مقرها فى الدولة البيزنطية (القسطنطينية)، ومن قبل، حملة الكهنة البوذيون فى جولاتهم طرق الكتاب الهندية إلى كثير من شعوب وسط وجنوب شرقى آسيا، وظهرت فيكوريا واليابان حروف هجائية مأخوذة عن الحروف الصينية.

ولا شك أن الغرض الرئيسى من اختراع أساليب الكتابة هو تسجيل الأشياء الجليلة التى لا تقتصر أهميتها على الأفراد الذين يقومون بتدونها، بل تعود هذه الأهمية كذلك على المعاصرين واللاحقين، ففى ما بين النهرين على الأخص، وربما فى جهات أخرى ـ كانت أولى الوثائق المكتوبة عبارة عن حسابات وعود، ولا عجب فى ذلك ـ وتلا ذلك تدوين النصوص الدينية إذ أن معظم الشعوب الأولى كانت تعتقد أن فاعلية الصلوات والتعاويذ تتوقف على تلاوة العبارات التى رددها بعض الناس بطريقة الرؤيا، وأخيراً بدأ الناس

يدونون «النصوص العلمية» مثل القوانين الرياضية والوصفات الطبيعة وما شابه ذلك والمواثيق والقوانين، ولم يخل الأمر بطبيعة الحال من تدونين الأشعار والحكايات العاطفية ثم ظهرت، النصوص التاريخية بمعناها الضيق، وكانت فى البداية عبارة عن رسوم مقدسة أو عبارات ذات معانى سحرية لتخليد أعمال السابقين. وارتقى الحال إلى تدوين التواريخ والأخبار المترابطة.

والجدير بالذكر، أن جميع الوثائق المكتوبة تحتوى على مادة تاريخية ذات شأن، فتشمل وثائق الأعمال، ابتداءً من محتويات المعبد السومرى فى الحقبة الثالثة قبل الميلاد، إلى أديرة وقصور القرون الوسطى، إلى الترسانات الحديثة وشركات السكك الحديدية، تشتمل هذه كلها على معلومات قيمة عن الظروف الاقتصادية وعلاقات الانتاج التى سادت فى زمن كل منها. ونجد فى المجموعات الضخمة التى كشفت عنها التنقيبات الأثرية مثل ألواح للسحر واللاهوت وأوراق البردى وبة والكتب التى نسخت فى القرون البعيدة، نجد فيها شواهد هامة عن حركة تقدم الأفكار الدينية والفلسفية، كما نجد فيها لمحات حية عن الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فمثلا يتكون المصدر المعاصر الوحيد عن تاريخ الصين القديم جداً من مجموعة أسئلة كانت توجه إلى طائفة من قراء الغيب، وهى إلى جانب ما تذكره من أسماء الملوك والمعارك، نجد بها أسئلة عن عدد الضحايا البشرية التى يلزمها تقديمها لضمان النجاح والتوفيق فى مناسبة ما.

ورغم أن معظم الوثائق المكتوبة تشكل مصادر التاريخه، إلا أن بعضها يعتبر فى الواقع تواريخ، أو على الأقل تسجيلات لأحداث ذات شأن وذكريات عزيزة يحرص المجتمع حرصاً كبيراً على إحيائها وحفظها، وقد نبع أسلوب كتابة التاريخ شيئاً فشيئاً من هذه الوثائق التى تملك فى مجموعها صفات عامة مشتركة.

وإلى عهد قريب جداً، كانت معرفة القراءة والكتابة من «الأسرار» التى لا تباح إلا لقلة مختارة فى المجتمع، ففى روسيا قبل الثورة والهند والصين اليوم كانت الأغلبية الساحقة من السكان لا تعرف القرادة والكتابة. وكان ذلك أمر لا مفر منه فى البداية، فقد كانت طرق الكتابة التى اخترعت أولا وهى السومرية [١] والتى تطورت إلى المسمارية فى بابل [٢] والهيروغليفية المصرية والحروف الصينية، شديدة التعقيد: وكان فن استخدامها يستلزم مراناً طويلا شاقاً أكثر مما تحتاجه صناعة الجوهرى أو النحات، حتى أصبح الكتبة والمسجلون يكونون فئة من الأخصائيين البارعين، ويقال أن رجال الدين فميا يين الدجلة والفرات هم الذين اخترعوا الكتابة السومرية، إذ كان الكهنة عادة فى الحضارات القديمة متعلمين، كما كان الحال فى أوربا خلال القرون الوسطى، وبالطبع كانت هناك فئات أخرى قليلة مثل الأطباء والمحامين والموظفين العموميين تستخدم الكتابة فى ممارسة مهنها.

ونتيجة لذيوع وانتشار الأبجديات، تحطمت إلى حد كبير العوائق الفنية التى كانت تحول دون معرفة القراءة والكتابة، إلا أنه لم تكن هناك بواعث قوية تدفع معظم الناس إلى تعلم هذه الحرفة، وكان من الطبيعى أن يتعلم التجار

---

(١) كانت هذه الحروف فطرية مصورة، وكانت تنقش بقلم معدنى على ألواح من الطين، وكانت الصورة فى الخط السومرى ترمز إلى المعنى وأحياناً إلى الشىء المراد ذكره، وتطورت هذه الحروف حتى وصلت إلى شكل مخروطى هو ما يطلق عليه اسم الحروف المسمارية.

(٢) تأسست الدولة البابلية على يد حمورابى عام ٢١٠٠ق.م. الذى اتخذ مدينة بابل عاصمة له، بعد أن قضى على نفوذ السومريين، واستمرت هذه الدولة قائمة حتى سنة ١١٠٠ق.م. إذ تمكن الأشوريون الذين كانوا يسكنون مدن أعلى الدجلة مثل آشور ونينوى بقيادة الملك تفلك فلاص الأول من إخضاع بابل وتكوين الإمبراطورية الآشورية واتخذ نينوى عاصمة له. وعاشت هذه الإمبراطورية حتى سنة ٦١٢ق.م حين خربها الفرس وأخضعوها لسلطاتهم.

ورجال المال طريقة مسك حساباتهم وقراءة مراسلاتهم بأنفسهم بدلا من اعتمادهم التام على كتبة مأجورين كما كان الحال من قبل، وعلى العموم، لم يكن هناك شيء كثير يقرأ، لأن الكتب كانت تنسخ باليد على البردى الثمين أو رقائق الجلد الغالية، وكان ذلك يكلف كثيراً واقتصر استخدام الكتب على بضعة مهن قليلة، وقد ظهرت نسبة عالية من المتعلمين من سكان مدن العالم اليونانى ـ الرومانى حيث استدعى التقدم الكبير فى شئون التجارة والمال والقانون تدوين كميات هائلة من الوثائق، فى حين أن سكان الريف وهم يمثلون الغالبية الساحقة ظلوا أميين جهلة.

وفى أوربا المسيحية، فعلى الرغم من كون الإنجيل كتاباً مقدساً، إلا أن معرفة القراءة كانت فى الواقع محصورة فى الكنيسة وحدها، ولم تفكر إنجلترا فى التمييز بين كلمة «الكاتب» Clerk التى تدل على مضمون لاهوتى وبين «الكاتب» التى تعنى كل شخص يستطيع أن يقرأ ويكتب موضوعات أخرى غير دينية، لم تفكر فى ذلك إلا بعد قيام حركة الإصلاح، أما فى العالم الإسلامى، فعلى الرغم من أن قراءة القرآن تعتبر فرضاً واجباً بالنسبة لجميع المؤمنين، وكان نسخه بمثابة عمل يستحق الثواب والأجر فى الآخرة، إلا أن عدد المتعلمين لم يزد كثيراً عن مثيله فى أوربا، ومما يستحق الذكر فى هذا الشأن أن الصفة الدينية التى اتسمت بها عملية نسخ النصوص المقدسة باليد، كانت من عوامل تعطيل استخدام الطباعة، إلا أن الطباعة ذاتها بعد عام ١٥٠٠ ميلادية جعلت الحصول على الكتب أمراً ميسوراً ووفرت الصناع والفلاحين أيضاً فرص تعلم القراءة، وأدى ذلك إلى خروج كتاب الأسفار والتواريخ من تلك الحلقة الضيقة التى كانت تحد من انتاجهم، واتسعت بالتالى دائرة قرائهم فاندعوا فى تسجيل ما يرونه مشوقاً لأنفسهم أو لأجزاء المجتمع التى كانوا على صلة وثيقة بها.

واليوم، تنقسم معظم المجتمعات المتعلمة إلى طبقات اجتماعية، إلى طبقات حاكمة وأخرى محكومة، وكانت أقدم المجتمعات المتحضرة فى مصر وآسيا الصغرى والصين خاضعة لملكيات مستبدة، كأن الملك فيها مقدساً، يقوم على رأس نبلاء الأرض، ويسانده جيش كبير من رجال الدين أصحاب الامتيازات ويبسط سلطانه على جسعة من أنصاف العبيد والأرقاء، والحرفيين والتجار، ونشأت فى دول البحر الأبيض المتوسط فى العصر الحديدى، حكومات جمهورية فى بعض الأحيان، وأدى ذلك بطبيعة الحال إلى اتساع الطبقة الحاكمة، كانت هناك حكومات أرستقراطية من كبار ملاك الأرض التجار الأغنياء وملاك العبيد والماليين وكانت هناك فى أحيان أخرى حكومات ديمقراطية شارك فيها الحرفيون وصغار الملاك مشاركة جدية. وحتى فى الحكومات الديمقراطية كان الذكور المعتوقون يمثلون أقلية بالنسبة للنساء غير المعتوقات والأجانب المقيمين والعبيد، وقد ساد فى القرون الوسطى بأوربا وضع مشابه، إذ كان الملك والملاك الإقطاعيين ومن بينهم عدد كبير من رجال الدين ورؤساء الأديرة يقفون فى جانب، وكان الفلاحون التابعون والحرفيون وبرجوازية المدن نقف فى الجانب الآخر.

وحدث أن تفوقت برجوازية المدن على أرستقراطية الأرض نتيجة الثورة المجيدة عام ١٦٨٨ [١] ثم أخذت مكانها نتيجة للثورة الفرنسية.

---

(١) هى الثورة التى خلعت جيمس الثانى ملك إنجلترا، ونصبت ابنته مارى وزوجها وليم (الثالث) على العرش الإنجليزى. ومن أهم ما جاءت به هذه الثورة قانون الحقوق الذى من أن حق الملك فى التاج مستمد من الشعب الممثل فى البرلمان وأن التسامح الدينى مقصور على المذاهب البروتستانية فقط، وأن مناقشة الميزانية وإقرارها من حق مجلس العموم وهذه وغيرها من مظاهر الحكم الدستورى .

ولكن على الرغم من أن الطبقة الحاكمة تغيرت أو اتسعت إلا أن ملاك الأرض ورجال المال والصناعة ظلوا هم الطبقة الحاكمة بقوة ملكيتهم التامة للأرض والمناجم وآلات الانتاج، وهم بذلك يتناقضون مع البروليتاريا التى لا تملك شيئاً من الأرض أو المواد الخام أو الآلات، والتى لا تجد وسيلة للعيش سوى أن تبيع قوة عملها بالأجر لمن يملكون هذه الوسائل.

وفى المجتمعات الطبقية، كانت الأقلية المتعلمة أى (الكتبة) تنتمى فى الغالب إلى الطبقة الحاكمة أو على ارتباط قوى بها، وقد خرج الكتبة السومريون الأول من سلك الكهنة أو من بين خدم إله المدينة الذى هو فى الوقت عينه أكبر ملاك كل دولة ـ مدينة City-State.

ويبدو أن ملك المدينة كان فى البداية يتولى منصب رئيس الكهنة أو يمثل الإله على الأرض، وإذا تصادف وتدربالعامة على أعمال الكتبة، فإنهم يلحقون خدماً ببلاط الملك أو قصور النبلاء، وإن كانوا دائماً خدماً ممتازين، ولقد كان فرعون مصر إلهاً فعلياً، وكان الكتبة هم موظفوه الرسميين أو وكلاء نبلائه. ونظراً لهذه الصلة، كانوا يتمتعون بنفوذ قوى على الجماهير العريضة من الفالحين والحرفيين وبما وصل رلينا نصيحة الأب إلى ابنه التى تقول: «الكاتب معفى من كل عمل يدوى، إنه يأمر فقط».

وقدحظى كتبة العصور الوسطى بمكانة شبيهة إلى حد كبير بمكانة النساخ السومريين، لأنهم على السوراء «كتبة المراسيم المقدسة»، وكانت الكنيسة التى تصدر هذه المراسيم المقدسة هى صاحبة أكبر وأغنى ملكية إقطاعية، وأقوى سند يعتمد عليه النظام القائم، وبالطبع لا نجد الوضع بمثل هذه الوساطة فى الجمهورية القديمة (الكلاسيكية) أو فى الديمقراطية

البرجوازية، فقد كان العبيد فى بلاد الإغريق وفى الإمبراطورية الرومانية يعرفون القراءة والكتابة، إلا أن كتاب التاريخ انوا : العادة من بين المواطنين الأحرار، بل من بين المواطنين الميسرين، وكانوا يكتبون للأغنياء الذين يستطيعون شراء كتبهم أو مكافآتهم بطرق أإخرى، حتى فى بريطانيا اليوم، تهيمن الطبقة الحاكمة، وأعوانها المقربين والمقلقين فى الطبقة الوسطى السوق الحقيقية لكتب التاريخ، ولذلك نجد أن الناشرين يحرصون قبل كل شيء على إصدار كتب التاريخ التى تتفق ومصالح الطبقة الحاكمة وتتلائم مع وجهة نظرها.

والمؤرخ اليوم لا يسجل كل الوقائع التى تمر عليه، بل يختار من فيض الأحداث ما يراه جديا بالذكر، وفى الغالب يتأثر اختياره قليلا جداً بنزعاته الشخصية ويتأثر تأثراً كبيراً جداً بالتقاليد السائدة والمصالح الاجتماعية، وإذا استثنينا من حسابنا المذكرات الشخصية واليوميات، لوجدنا أن الحدث الجدير بالذكر، هو حدث اجتماعى، تمليه المصالح المشتركة للجماعة كلها، أو بمعنى أدق تمليه الطبقة الحاكمة فى كل مجتمع.

ونجد من ناحية أخرى، أنه بقدر ما يذكر المؤرخ من أحكام فى روايته التاريخية، بقدر ما تتحدد القيم بطريقة إجتماعية.

وقد كتب قديماً كاهن المدينة لاكش [1] السومرية فضلا عن هزيمة مدينته على يد منافستهاالمدن لأخرى يتحدث فيها عن المأساة بوصفها عدواناً غاشماً لا مبرر له، وكان المؤرخون المصريون والبابليون والآشوريون ومن جاء بعدهم ينظرون فى الحروب والغزوات من زاوية قومية صرفة، ويفسر التاريخ الآشورى تدمير سوسا المروع ومذبحة العالميين Elamits على أنها عقاب وتأديب

(١) كانت من أكبر مدن السومريون، وقد اشتمل حكمها ٢٩٠٠ق.م، إلى ٢٧٥٠ ق.م تقريباً.

للذين تمردوا على الإله القوى آشور، وهم فى هذا التفسير يركبون صهوة الجعجعة مثلهم مثل الكاتب الإنجليزى سيلى Seeley فى كتابه «توسع إنلجترا» ، والواقع أن الكاتب حين يحاول التخلص من أى تحيز أو انعطافات معينة ويسعى إلى اتخاذ موقف الجانب الآخر، فهو غالباً ما يقع فى العاطفة المجردة، وعندما وصف تاكينوس الغزو الرومانى لاسكتلندا، فسر لحالة البريتون فى نزاهة واضحة، ولكنها خلت من كل ما يتفق مع الظروف الفعلية التى كانت سائدة بين قبائل البدو الشمالية وكما كشف عنها علم آثار ما قبل التاريخ والدراسة النقدية المقارنة للأدب الكلتى Cetlic .

وقد خضع اختيار المؤرخين للأحداث الهامة، للعوامل السابقة الذكر وإن كانت آثارها تتباين بعضها عن البعض، لأنه تبعاً لاختلاف الطبقات الحاكمة تختلف مصالحها أيضاً ومن ناحية أخرى يتأثر اختيار الأحداث بالتقايد المرعية فى تدوين التاريخ ذاته، ولا يخفى على أحد من رجال البنوك والصناعة فى أمريكا ودول غرب أوربا لا يهتمون بالحروب بالقدر الذى نجده فى كتب التاريخ، فنجد أن المؤرخين المحترفين يأخذون عن هؤلاء السادة الفكرة القائلة بأن الحرب هى لب التاريخ وموضوعه الرئيسى. ويوالون محاولتهم لإقناع سادتهم المترددين بأن يهتموا بالحرب ومن بين هولاء السادة الذين يمتازون بالنجاح الفائق والشخصية المتميزة هنرى فورد الذى وجد الجرأة اللازمة ليقول : «إن التاريخ دجل» .

وليس اختيار الأحداث الجديرة بالتسجيل تقليداً حديثاً، بل هو قديم وسابق على ظهور الكتابة، فكما سبق أن ذكرنا، كانت القبائل البربرية

والمتوحشة، تحتفظ بتسجيل ملا تراه هاماً من الأحداث، وكانت قبائل الهنود الأمريكيين ترى أن أهم الوقائع هى الحروب والمعاهدات وحملات الصيد الموفقة والمجاعات والمراسيم الدينية الكبرى وكان لهذه التسجيلات قيمة قيمة عملية لدى الأفراد أنفسهم، إذ كانت بطولا الأجداد فى الصيد والحرب والسحر مصدر عزة وفخر للمرء. وفى قبائل كواكيوتل Kwakiuti بكولومبيا البريطانية حيث تتوقف مظاهر العزة على مقدار الكرم الذى يبديه المرء فى منافسات تقام لهذا الغرض، يعهد الزعيم الطموح إلى أحد مواليه بأن يعدد ما أخذ الزعيم من هدايا وما قدم فى مقابلها. ويتداولون فيما بينهم قصص البطولات وجلائل الأعمال حتى ولو كانوا يفتقرون فى الواقع للحافز الشخصى الذى يدفع نحو تحقيق هذه البطولات.

وكان نظم الشعر من العوامل المساعدة فى تذكر الأحداث حين كانت الكتابة غير مستعملة. وكان ذلك من الأسباب التى أدت إلى ظهور ملاحم البطولة والمعلقات والقصص الشعبية، وكانت تلك التقاليد الشعرية المنقولة عن طريق الرواية، يخلو من ضوابط المنافسة التى كانت تفرض دقة معينة على أشعار البولونيزيين وغيرهم من السلالات، وكانت المبالغة مستحبة فى الإشادة بالمفاخر والأمجاد وفى إثارة حكواس المستمع وانتباهه.

وهكذا دخلت فى المؤرخات الأولى عناصر الملحمة والقصة الشعبية، ومن الأمثلة الشائعة على ذلك ما جاء فى التوراة مثل أغنية ديبورا وسفر «قضاء».

وتستعين القبائل البدائية بالأساطير فى تفسير أسباب وزصول وعادات وشعائر وأنظمة القبيلة وفى تكوين فكرتها عن «العالم» بقدر ما يكون لديها من

نظرة عامة لهذا العالم. ويأخذ ذلك شكل تأريخ للأحداث التى وقعت منذ أزمان سحيقة والتى يعتقدون أنها من فعل الآلهة والحيوانات والكائنات الخترافية، ومازالت مصادر الأساطير مثار جدال كبير، إلا أن وجهة النظر العلمية تضعها فى مصاف القصص الخرافية، وقد اشتملت المؤرخات الأولى على عدد لا يحصى من الأساطير، وحفل العهد القديم بكثير منها خاصة فى إصحاحاته الأولى مثل قصة الخليقة وقصة نوع وبرج بابل.

وبعد اختراع الكتابة فى العراق القديم كان الملوك يلجأون إلى تسجيل مآثارهم وأعمالهم وانتصاراتهم الحربية عند تكريس وتأسيس المعابد ومن المحتمل أنهم كانوا يفعلون ذلك لإبقاء هذه المآثار والأعمال والبطولات ماثلة أمام عيون الآلهة تأكيداً لدوام أفضالها. (كان الملك يعلن الحرب تلبية لمشيئة الالهة، فى حين كانت الاتفاقات تعقد وتبرم باسم الآلهة وليس باسم ملوك الدول المتنازعة) وقد حققت هذه النقوش الملكية منفعة مزدوجة، فهى مصدر لمادة تاريخية مفيدة، وعامل فى تحديد درجة أهمية الحدث، وقد تطورت هذه النقوش بعد حوالى ألف سنة إلى شكل منسق لأخبار الملوك فى كل عهد، وقد سجل ملوك الآشوريين وملوك بابل فى زهو مفرط وعلى نمط إخبارى بياناً بالمعابد التى شيدوها والخدمات التى قاموا بها والانتصارات التى أحرزوها فى الحروب على الأخص.

وظهر ـ قبل ذلك بزمن طويل ـ نوع من «تاريخ العالم» على هيئة أخبار، تتناول فى سردها العهود والأسرات الملكية، ولدينا اليوم من آثار ذلك، ما يطلق عليه اسم قائمة الملك السومرى التى جمعها كاتب مجهول الاسم حوالى سنة ٢٠٠٠ قبل الميلاد، وتبدأ تلك الوثائق بقصة الخليقة وهى تشبه إلى حد كبير ما جاء فى سفر التكوين، ويلى قصة الخليقة قوائم بأسماء الأسر الملكية التى

حكمت قبل الطوفان، ثم قصة فيضان شبيهة أيضاً بقصص التوراة، ثم تذكر هذه الوثائق فى أسلوب أكثر ركاكة أنباء ملوك العرب التى يقال إنها مارست السيادة على كل مدن العراق الأسفل (بابل فيما بعد) وتناولت بالحديث عهد كل ملك وفى بعض الحالات القليلة تعرضت لحياة هذا الملك أو ذاك.

والجزء الأول من تلك الوثائق القديمة أسطورى محض، أما الأجزاء التالية فتقوم على أصول معقولة إلى حد ما باستثناء بعض الفقرات المقتبسة من الملاحم. ورغم انعدام الأدلة المادية التى تؤيدها إلا أنه فى الإمكان استنتاج صحتها، ومن المعروف أن السومريين القدماء لم يؤرخوا أحداثهم بعصر معين كما نفعل الآن. وأول من أخذ بنظام التقويم هى الإمبراطورة البابلية الجديدة[1] إذ اتفق ملوكها على أن يكون وصول نابونيدس Nabyunidus عام ٧٤٧ق.م نقطة البدء تقويم الأحداث التى توالت علىى تاريخ الإمبراطورية عقب ذلك. أما النظام الذى كان متبعاً فى المدن السومرية فهو تسمية السنة بأهم حدث وقع خلالها فيقال مثلا، «عام بناء معبد الإله !». «عام حفر القناة ف»، «عام تدمير المدينة س على يد الملك»، وكان ذلك فى حد ذاته إبراز الأحداث ذات الشأن، وأرخوا العقود بأسماء السنوات، كما كانوا يؤرخون الوثائق بالسنة كذا من عهد الملك فلان».

وأياً كانت الظروف ومع اتساع دائرة التعامل بالقروض ذات الفائدة والإيجارات، استدعت مصلحة العمل إعداد قائمة بالسنين وفقاً لتواليها المنتظم لكى يسهل حساب الفوائد المستحقة، وكانت كل مدينة تختلف عن الأخرى فى ملوكها وفى أسماء السنين بها، ولكن انتقال المواطنين من دولة إلى أخرى

دعنى إلى ضرورة التوفيق بين النظم المحلية العديدة، وهذا ما قامت به قائمة الملك، ولكنها لا توضح الدوافع العملية إلى ظهور مثل هذا النوع وإن كنا سنفصل فى الفصل الرابع أن واضع هذه التواريخ كان يهتدى بنظرية أيضاً من التواريخ، ولا شك أنها لم تكن أول قائمة من هذا النوع.

وسار تدوين التاريخ المصرى القديم على طريقة مشابهة لما سبق مشتملا على أخبار الملوك، التى عبرت عنها نقوش المقابر لتخليد أعمال السالفين، وبعد أن عرفت بعض الشعوب الشرقية طريقة الكتابة وساستقرت فى دول متحضرة، شرعت فى تدوين تاريخها وأخبارها بطريقة ماثلة فى شكلها ومحتواها للطريقة المصرية وطريقة بابل وكان للطريقة الأخير أثر واضح كبير إذ أخذتها معظم الدول المتعاقبة بل كانت نجحت مكتبة ؟؟؟ للاستعانة بهم فى بادئ الأمر.

تطبيق ظاهرة تاريخية

من المستحسن أن نوضح نوع الحركة التاريخية التى نحن بصدد الحديث عنها، بمثال نحصل عليه عن طريق عزل عامل واحد من عوامل العملية التاريخية، وإنا إذا اختار التكنولوچيا ـ أى الأدوات والآلات المستخدمة فى الرنتاج ـ فلا يعود ذلك فقط إلى أنى من علماء الآثار ويعتمد على التصنيف الذى يرتكز على هذا العامل، ولكن يرجع أيضاً وعلى وجه الخصوص إلى أن تناول هذا العامل أمر مستطاع، وييسير فى البحث الأثرى، ولأنه من الممكن انتفاء تطوره خلال زمن طويل لا يتيسر لأى عامل آخر، وسوف يتضح من عرضنا للموضوع أننا لا نغفل العوامل تالأخرى، وسنناقش فى الفصل الأخير من هذا الكتاب إلى أى حد تعتبر التكنولوچيا العامل الحاسم فى المدى البعيد.

ومما لا يقبل الشك، أن البشر منذ أن وجدوا على ظهر البسيطة، اقتحموا عالم الطبيعة المحيطة بهم وتركوا آثارهم فيها بفضل الأدوات التى صنعوها بأنفسهم، ولقد ارتقت سيطرتهم على الطبيعة ووصلت إلى هذه المرتبة الرفيعة التى أشرنا إليها فى الفصل السابق، مع تحسن هذه الأدوات وبلوغها درجة عالية من الاتقان.

ومنذ الوقت الذى ظهر فيه الإنسان، أى منذ نصف مليون سنة تقريباً، كانت الأدوات المصنوعة من الحجر هى أفضل ما استخدمه الإنسان القديم خلال ٩٨٪ من حياة الجنس البشرى، ولهذا السبب، يضع علماء الآثار العصر الحجرى على رأس قائمة العصور التاريخية ويطلق على هذا العصر اسم العصر الحجرى القديم أو العصر البيولوسى [١] Palaeolithic. وقد الستنفد الإنسان

---

(١) هو العصر الرابع فى الترتيب الچيولوچى .

زمناً طويلا كى يصل إلى المهارة الفعلية فى استخدام هذه المادة، وكى يحدد أنواع الأدوات التى يسهل صنعها من الحجر، وكى يدخل التحسينات على طرق صناعتها.

وبعد ٤٠٠,٠٠٠ سنة على وجهة التقريب، توصل الإنسان إلى صناعة أدوات متقنة مثل السكاكين، والمكاشط، والحفارات، والمدقات، والمخارز، والبلط، ثم استخدم هذه الأدوات بدورها فى صنع أدوات أخرى من الخشب والعظام والقرون والعاج، ومن هذه المواد أيضاً صنع الإبر والأقواس والسهام والشصص والمجاديف فى بعض الأحيان... ولم يعتمدوا فى صنع هذه الأدوات إلا على قوتهم البدنية، كما اعتمدوا فى غذائهم على القنص والجمع.

ومنذ حوالى ١٠,٠٠٠ سنة بدأت مجموعات بشرية صغيرة فى زراعة القمح وبعض النباتات، وتربية الأغنام وغيرها من الحيوانات، وأخذوا يواجهون خلال ممارستهم لهذه الأعمال، قوى طبيعية دفعتهم إلى البحث عن وسائل إخضاعهم ووضعها فى خدمتهم فإذا كان نمو بذرة القمح أو الشاة الصغيرة خاضعاً أصلا لميكانيكية الكيمياء الحيوية، فقد أصبح حالياً موضوعاً تحت إشراف الإنسان وتوجيهه بغرض إنتاج كميات أوفر من القمح أو أعداد أكبر من الأغنام، ويطلق العلماء المتخصصون فى حياة ما قبل التاريخ على هذه المرحلة اسم ثورة العصر الحجرى، ويعتبرون بداية تربية الماشية وزراعة النباتات، تحديداً لبدء العصر الحجرى الجديد.

وتوصل الإنسان فيما بين ٤٠٠٠، ٣٠٠٠ قبل الميلاد، إلى صهر النحاس وسبكه، وخلطه أحياناً بالقصدير وبعض المعادن الأخرى، وبذلك نشأ عصر أثرى جديد هو العصر البرونزى، وتمكن الإنسان من صنع أدوات متينة

طويلة الاحتمال، علاوة على ابتكار أنواعاً جديدة منها، مثل المنشار، الى كان بمثابة أداة فعالة مكنت الإنسان وقتئذ من صنع العجلات وصوارى القوارب، ومن المحتمل ـ فيهذ الفترة ـ أن يكون الإنسان قد عرف استخدام الثيران والحمير وربما الخيول فى جر المحاريث وعربات النقل، وعربات الركوب، والاستفادة من الريح فى دفع القوارب الشراعية، وأدى ذلك بالتبعية إلى تحرير الإنسان من أداء بعض الأعمال الشاقة المضنية فى النقل والزراعة، ولعب تحسن وسائل الحركة دوراً كبيراً في هذا الشأن، وكان النحاس (وأكثر منه البرونز) معدناً ثمينًا للغاية، وكان يعتبر نادراً،

ومع سنة ١٢٠٠ ق.م، ذاعت وانشترت طريقة صهر الحديد وطرقه،وهذا يميز بداية العصر الحديدى، وحلت الأدوات المعدنية محل الأدوات الحجرية ففى العصور السابقة على هذا العصر الجديد الناس الباهظ التكاليف والبرونز الى يكلف أكثر من النحاس عن إحداث مثل هذا الإنقلاب فى مادة الأدوات واشتغل فى صناعة الأدوات المعدنية عدد كبير من العمال، ظهرت من بينهم طائفة ذات كفاءة ممتازة استطاعت أن تستحدث أنواعاً جديدةج، وشهدت القرون الخمس التى بدأت بعام ٦٠٠ قبل الميلاد، موجة متعاظمة من الأدوات المبتكرة مثل ملاق النار ومقصات الجز وفارة النجار والمناجل والجاروف وما إن جاءت بداية العصر الحديث حتى كانت الأدوات اليدوية قد وصلت إلى أشكالها الثابتة وتميزت تلك الحقبة بصورة جلية باستخدام الثيران والحمير فى تشغيل طواحين الغلال وعصارات الزيوت وآلات دش الخامات حوالى سنة ٥٠٠ قبل الميلاد وبعد ذلك فى عام ٦٠٠ ق.م تقريباً استخدمت هذه الحيوانات أيضاً فى إدارة الآلات الرى وتوصل الإنسان قبل بداية عرصنا الحديث إلى استغلال القوى المائية فى إدارةطواحين الغلال.

وقد يتخيل البعض أن ذلك كان بداية مرحلة جديدة من مراحل إنتاج القوى إلا أن تزثير ذلك تأخر حوالى ألف سنة، وقد ظل استخدام القوى المائية فى ردارة طواحين الغلال حتى عام ١١٠٠ بعد الميلاد، وقد عرف تطواحين الهواء فى إيران قبل سنة ٧٠٠ وف نورمانيدى بعد سنة ١٠٠٠ واستخدمت أوربا فى العصور الوسطى القوى المائية فى الطحن وغيرها من الأغراض وفى ذات الوقت تقدمت كثيراً صناعة الساعات والمضخات الماصة وجعلت أفران الصهر الميكانيكية التى تدور بقوة دفع المياه من الممكن لأول مرة صهر الحديد وطرقه أيضاً، وعرف القرن السادس عشر صناعة المدفع والاسطوانات وصنعت أنابيب المخضات فى القرن السادس عشر من الخشب ومنه أيضاً كانت تصنع أجزاء الآلات مثل طواحين الهواء وطواحين ا"

ومهد ذلك لظهور مرحلة جديدة فى ال .. تم التكنولوجى قائمة على استغلال مصادر الطاقة الحرارية المختزلة فى جوف الأرض مثل الفحم والغاز الطبيعى والزيت ويبدأ العصر الفحمى باستخدام الوقود المعدنى بدلا من الوقود النباتى فى صناعة المعادن (صهر الحديد حوالى ١٧٠٠ طرقه فى ١٧٨٣ وصناعة الصلب عام ١٨٥٦) وتتميز بداية هذا العصر أيضاً باستخدام البخار فى إدارة أول آلة بخارية لصرف الماء عن المناجم ثم آلة نيوكومن Newco-men عام ١٧٠٥ ثم آلة وات James Watt عام ١٧٧٠ وتبع ذلك استخدام البخار فى إدارة آلات المصانع وآخيراً القاطرات والسفن، وفى تلك الأثناء أيضاً تحولت الآلات المصنوعة من الخشب إلى أخرى من الحديد والصلب واخترع العلماء آلات جديدة تعمل بسرعة أكبر، ثم افتتح الدينامو والمحرك الكهربائي عصراً ثانياً أعقبه عصر ثالث هو عصر آلات الاحتراق الداخلى.

هكذا لخصنا فى الفقروات السابقة تلخيصاً موجزاً تتابع عدة أحداث
تـ ريخية هامة، ولا ترجع صفة الانتظام فى هذا التتابع لأن عرض الأحداث جاء
ـفقاً لترتيب حدوثها فحسب بل وهذا، هو الأهم أنها تتلاحق بشكل منتظـ
تتحرك فى اتجاه واحد وتشكل تناسقاً مترابطاً.

ولنأخذ مثالا يوضح ذلك، لم يكن من الممكن اختراع الالة البخارية إلا
بعد التوصل إلى طريقة سبك الحديد واختراع المضخة وصنع العجلة على
الأخص ومن المحقق أن الاسطوانات المصنوعة من البرونز كانت كذلك.

١ – أهمية دور مصر الحضارى

انتقد آرنست باركر المؤرخ العالمى آرونولد توينبى لتخصيصه فى فهارس أجزاء موسوعته مساحة لإنجلترا تبلغ سدس المساحة التى خصصها : لمصر. ورد العلامة توينبى على النقد بالقول بأن المصادفة وحدها هى التى جعلت مساحة فهرس إنجلترا سدس المساحة المخصصة لمصر من الفهارس، ولو كان أساس تخصيص الفهارس ستين جزءاً ولمصر التسعة والخمسون جزءاً الباقية.

ذلك لأن مصر ـ كما يقرر الأستاذ توينبى ـ ظلت محور التاريخ العالمى ثلاثة آلاف وخمسمائة سنة من تاريخ العالم الحضارى البالغ خمسة آلاف سنة. أى أنها قد قامت بالدور الرئيسى على مسرح الحـ العالمية بنسبة سبعين فى المائة من تلك الفترة، ولم ينقطع دورها الحضارى ـلال العصرين المسيحى والإسلامى:

أولا : منحت مصر فكرة الرهينة للعالم المسيحى، وهى التى صاغت اللاهوت المسيحى.

ثانياً : لما أسلمت جمهرة المصريين الساحقة، أصبحت قلعة العالم الإسلامى، ولولا مصر لامحت الحضارة الإسلامية من الوجود وتحطم كل العالم الإسلامى بأسره، فإنها هى التى حمته من الصليبيين والتتار.

ثالثاً : صانت مصر الثقافة الإسلامية، وفى ربوعها ترعرعت ونمت وازدهرت. وما برحت مصر قلب الإسلام وفكره. وما انفكت أكثر دول العالم الإسلامى إقبالا على الانتهال من معين الثقافة الغربية، ولكن مع الحفاظ على ذاتيتها المميزة بفضل قدرتها العجيبة على استيعاب الثقافة الأجنبية وتمثيلها.

ويقع الأستاذ توينبى بأن الحضارة قد ازدهرت منذ سبعة آلاف سنة فى الجزء الأدنى من وادى النيل. ولاتزال الأهرام تحمل منذ خمسة آلاف سنة الدليل الناطق عن وجود منشئيها وإعجازهم الفنى، وأن الفنيين المعاصرين ليتوقعون بقاءها مئات آلاف أخرى من السنوات القادمة، ولا يستبعد أن تظل قائمة بعد فناء الإنسان نفسه.

وتسلم جمهرة المؤرخين بأن مصر هى أول بلد انبثقت من الثورة الحضارية، ولم يتفوق على تأثيرات هذه الثورة على التقدم الإنسانى إلا ما حققته البشرية فى إبان المائتى عام الأخيرة. بيد أنه لا يخفى أن أعظم كشف حضارى حققه الإنسان منذ أن استوى على الأرض بشراً سوياً قد تحقق بمصر، وأعنى به الزراعة، ولم تنقطع رسالة مصر الحضارية فى أية مرحلة من مراحل تاريخها العريق، واتصل دورها المرموق فى الحضارة الإنسانية على الرغم من تقلبات الزمان وعوادى الدهر.

فضل الحضارة المصرية

استعرض ارنولد توينبى الآراء المضاربة عن أصل المصريين وخلص من ذلك القول بأن المصريين نتاج اختلاط تم بين : عنصر هندى/أوروبى وفد من البنجاب والهضبة الإيرانية، مع عنصر ليبى، وآخر من أفريقيا الشرقية.

وتكونت فى بداية الأمر ألوف من القرى الصغيرة تستقل إحداها عن الأخرى، ويجمع سكانها بين حرفتى الصيد وزراعة الحبوب والخضر، ولكل قرية زعيمها وآلهتها المحلية. ثم تطورت أمور أولئك السكان فاقتصروا على الزراعة وحدها. وعرفوا استخدام المعادن. وتبادلوا عروض التجارة مع آسيا الغربية وأفريقيا الشرقية.

لكن تباينت معيشة سكان وادى النيل الا ب ومصيرهم عن سكان بلاد العالم الأخرى التى كون سكانها قرى ومستعمرات. وذلك لوجود عاملين أساسيين:

الأول: البحر شمالا وشرقًا، والصحراء غربًا وجنوبًا، فكان أن أضفى ذلك على سكان الوادى الحماية فانصرفوا للنهوض بمستوياتهم المادية والمعنوية فى أمن وطمأنينة، واستطالت حضارتهم خلال فترة تقع بين عامى ٥٠٠٠ ق.م و ٣٥٠٠ ق.م.

الثانى: النيل ــ إذ دفع الناس للاستقرار فى أرض محددة بفضل توافر المياة. كما ربط بين أجزاء واديه فأخذ سكانه يتنقلون فى يسر وسهولة بين القرى. يتبادلون الآراء والسلع، ويندمج بعضهم مع البعض الآخر، مما أرهص بوحدتهم فى أمة ودولة.

واقتضت حراسة جسور النيل وتوزيع مياهه وضرورة استتباب الأمن الداخلى والخارجى أن تتجمع القرى إلى أن تكونت مملكتان : شمالية وجنوبية، وأغارت الشمالية على الجنوبية فتحققت وحدة البلاد للمرة الأولى حوالى عام ٤٢٤٠ قبل الميلاد. لكن لم يطل الأمر بالوحدة سوى بضع قرون ثم انفرط عقدها وعادت المملكتان إلى التنابذ، إلى أن تمكن الملك «نعرمر» عام ٣٢٠٠ ق.م من تكوين مصر المتحدة.

وها هنا ـ كما يقرر توينبى ـ يتبين صدق عبارة المؤرخ هيرودتس «مصر هبة النيل». ففى غضون فترة تقع بين عامى ٦٠٠٠ و ٣٥٠٠ قبل الميلاد انبعثت فى وادى النيل الأدنى أمة متحضرة كونت دولة. وتم ذلك فى وقت كانت فيه أوروبا ومعظم آسيا الغربية تسكنها جماعت مبعثرة من صيادى العصر الحجرى. فمن الثابت أن مصر حظيت قبل عهد الأسرات بوقت طويل بقسط عظيم من الارتقاء الحضارى، انبعث فى الدلتا ـ فى بداية الأمر ـ ثم انتشر منها إلى بقية أنحاء البلاد، ويطالعنا من المنجزات الحضارية للتاريخ العصرى المبكر، علم الكتابة، والمكاييل والموازين والمقاييس والهندسة المعمارية والتجارة والحدادة والصباغة، والغزل والنسج، والمعرفة الحسابية، واختراع التقويم والزراعة الموجهة، والطب والكيمياء.

وإلى الصفوة المثقفة المصرية ـ وهى أولى مثيلاتها فى العالم، يرجع ابتكار نظام الرى الدقيق الذى ما برحت مصر تسير على نهجه ـ فى جوهره ـ حتى الآن. وبفضل تقدم العلوم الرياضية أمكن بناء الأهرام والمعابد، والمقابر وقياس الأراضى بعد الفيضان. تقدم يرجع إلى دورة النيل وإلى صفاء سماء مصر.

وإذا كان التقويم الشمسى أعظم كشوف مصر الحضارية ـ بعد الزراعة ـ فإن الكتابة أعظم مخترعاتها.

وأخيراً، فإنه في غضون فترة خمسمائة سنة تقريباً ـ تقع بين تولى نعرمر/ مينا عرش مصر وتولية خوفو ثانى ملوك الأسرة الرابعة ـ حقق المصريون تقدماً تكنولوچيا رائعاً لا يجد له نظيراً، إلا فيما أنجزته البشرية خلال المائتى سنة الأخيرة. ويعتبر الأستاذ توينبى تشييد الأهرام شاهد صدق عن مدى توفيق الإدارة المصرية فى تعبئة كفايات البلابد الفنية والاقتصادية والإعارية لإنجاز هذا المشروع الرائع.

ولقد اصطلحت جمهرة المؤرخين على تقسيم التاريخ إلى عصور مادية الطابع. العصر الحجرى، عصر البرونز، عصر الحديد، عصر الآلات، عصر الذرة، بيد أن أخرين يرون أن العامل الروحى لا يقل أهمية عن المادى، إن لم يفقه. وهذا ما دعا المؤرخ العالمى توينبى إلى تفسير الأحداث التاريخية تفسيراً استخدام فيه العاملين : المادى والروحانى لا على السواء. والمنجزات الحضارية المادية أقدم عهداً بكثير جداً من تطور البشرية الروحانى. إذ ترجع أولى آلات الإنسان المادية إلى أبعد من مليون سنة على حين لا يجاوز عمر منجزاته الروحية الخمسة آلاف سنة، وقد انبثقت فى وادى النيل الأدنى.

ولما تحققت وحدة البلاد الأولى حوالى عام ٤٢٤٠ق.م (على أرجح الأقوال) انبعثت الدولة المركزية وأصبح لها سلطان ملموس على عقول الناس، وسيطرت على تصرفاتهم ومنتجاتهم. وتجسدت هذه القوة فى ذاتية الملك الذى غدا إلهاً ذا أهمية بالغ فى حياة الناس. فالتطور السياسى قد أثر تأثيراً ضخماً من فى تطور البلاد الدينى، كذلك تأثر الدين بالتطور الاجتماعى، وفى ظل اتحاد البلاد الثقافى حوالى عام ٣٣٠٠ قبل الميلاد. انبعثت فكرة الحكم عن طريق القسط (أى العدالة والحق، ماعت)، وأصبحت دعامة الحكم المصرى وعماده حتى الآن.

وصفوة القول، كانت مصر طوال ثلاثة آلاف وخمسمائة سنة (من عام ٤٥٠٠، ١٠٠٠ قبل الميلاد) بمثابة «مشتل» ترعرت فيه القيم الروحية والفكرية التى تسامت بالبشرية. ولولاها لتجمد الفكر البشرى وأصبح الطعام شغل الإنسان الشاغل.

تطور الحضارة المصرية

ليست البيئة فى رأى العلامة توينبى هى العامل الإيجابى فى قيام الحضارات، وإن كانت، بلا ريب، عاملا عظيم الخطر فى التشكيل الثقافى، إذ لا يزال هناك عاملا لا يمكن تحديده. سيكولوچى فى طبيعته، وهو أهم عوامل انبعاث الحضارات وأشدها ارتباطًا بالقضاء والقدرة واستخلص الأستاذ توينبى من دراسة فكرة مؤداها أن الإنسان قد حقق الحضارة. لا نتيجة لمواهب بيولوجية، لكنها حققها استجابة لتحدى موقف ذى صعوبة خاصة استثار الإنسان لبذل جهد ما، لم يبذله من قبل. وكان انبعاث الحضارة المصرية وتكوينها أوضح مثال ساقه تأييداً لرأيه.

فبينما كان الثلج يغطى أوروبا الشمالية حتى جبال «الهازر» وكانت الثلوج تتوج جبال الألب والبرانس عمل الضغط العالى للقطب الشمالى على إحالة الزوابع المطيرة تجاه الجنوب، وكانت الأعاصير التى تخترق أوروبا الوسطى تمر فى ذلك الوقت فوق حوض البحر التوسط وشمال الصحراء الكبرى وتسقط فى طريقها دون أن تعتصرها جبال لبنان، مارة عبر العراق وبلاد العرب إلى فارس والهند، فكانت الصحراء الجدباء تنعم، فى ذلك العهد، بهطول الأمطار بانتظام. وتبعاً لذلك يتوقع ازدهار الأراضى وكثافة الإنبات فى شمال أفريقيا وبلاد العرب وفارس ووادى السند على غرار ازدهارها اليوم فى شمال البحر الأبيض المتوسط.

وكان من الطبيعى أن تتكون المراعى البهيجة فى شمال أفريقيا وجنوب آسيا كثيفة السكان مثل سهول أوربا الحالية، وبديهى أن يحرز الإنسان فى ظل هذه البيئة المواتية تقدماً أعظم مما يحرزه زميله المحصور بين الثلوج، بيد أن المنطقة الأفريقية الآسيوية قد أخذت عقب نهاية العصر الجليدى، تكابد تغييراً فى أحوالها الطبيعية مبناه اتجاهها نحو الجفاف، وإزاء الجفاف التدريجى الذى ترتب على تحول الأمطار صوب الشمال (وذلك كلما تقلصت جبال أوربا الثلجية) أصبح على سكان الهضبة الليبية الصيادين ـ الذين تأثروا بهذا التغيير أن يختاروا أحد أمور ثلاثة:

الأول: التحرك نحو الشمال، أو الجنوب، مع صيدهم متتبعين المنطقة المناخية التى ألفوها.

الثانى: البقاء فى أماكنهم الأصلية التى تحولت إلى أراض جدباء ويعنى هذا أن يعيشوا حياة تعسة كتفين بما يصيدونه من الحيوانات التى تقاوم الجفاف.

الثالث: البقاء فى مواطنهم والعيش عن طريق استئناس الحيوانات.

وأخيراً، ثمة جماعات استجابت لتحدى جفاف مواطنها الأصلية بتغيير مواطنها وطريقة معيشتها معاً، وكان رد الفعل هذا ـ المضاعف النادر ـ هو العمل ذا الطاقة الدافئة الذى خلق الحضارة المصرية. خلقها بين ظهرانى المجتمعات البدائية التى كانت تعيش فى المراعى الأفريقية السائدة فى طريق الزوال، تحت تأثير الجفاف البذى ترتب عن تحول مجرى الرياح.

ولقد تمثل التغيير فى طريقة معيشة الجماعات الخلاقة فى تحويلها الشامل من جامعى طعام وصيادين إلى زراع. وهذا لعمرى تغيير هائل إلى

زقصى الحدود، إن قارنا الاختلافات الطبيعية بين المراعى التى هجرها أولئك الصيادون : لجفافها : وبين بيئتهم النهرية الجديدة التى استقروا فيها.

وكان وادى النيل الأدنى، عند استقرار الرواد أجداد المصريين الأبعدين، يختلف اختلافا تاماً عنه فى الوقت الحاضر، إذ كان المطر يسقط عنه بغزارة وكانت الدلتا مستنقعاً يفيض بالمياه ويحتمل أن النيل الأدنى فى جزئه الواقع فوق الدلتا كان يشابه بلاد النيل الأعلى عند بحر الجبل فى المديرية الاستوائية بالسودان، وأن الدلتا نفسها كانت تشابه المنطقة التى حول بحيرة «نو» حيث تمتزج مياه بحر الجبل بمياه بحر الغزال. ولكن بينما استطاع رواد الحضارة المصرية أن يخضعوا الطبيعة الفضفاضة للإرادة البشرية فاختفت بفضل جهودهم مستنقعات الأدغال وحلت محلها مجموعة منسقة من القنوات والمدرجات والحقول، وذلك بفضل استجابتهم لتحدى البيئة، فإن أسلاف قبائل الدنكا والشلوكا والنوير الحاليين قد افترقوا وقت ذاك عن جيرانهم الشماليين رواد الحضارة المصرية، وذلك باتباعهم أقل السبل وعورة، إذ استقروا فى السودان المدارى فى نطاق منطقة الأمطار الاستوائية، ولاتزال سلالاتهم تعيش هناك إلى وقتنا هذا نفس معيشة أسلافهم الأبعدين.

إذ لا شك فى أن تلك القبائل النيلية، وأصلها يرجع إلى الهضبة الليبية كما يقرر توينبى. تتصل بالمصريين القدماء من حيث المظهر والقد ونسب الجمجمة واللغة، وتنتظم فى شعائر طوطمية، ويبدو كما لو أن التطور الاجتاعى بين هذه القبائل المقيمة على ضفاف أعالى النيل قد توقف عند المرحلة التى عبرها المصريون قبل أن يبدأ تاريخهم.

تحليل الحضارة المصرية القديمة

يقرر الأستاذ توينبى أن دراسة المجتمع المصرى القديم تفصح عن حقيقة مؤداها أن ربع فترة حياته، وبقدها بأربعة آلاف سنة، يعتبر فترة نماء، وفى بداية الأمر، تجلت القوة الدافعة فى السيطرة على بيئة طبيعية على جانب هائل من الصعوبة فأمكن تطهير مستنقعات الغالب وصرف مائها ثم زراعتها، وهى التى كانت تشغل أصلا الوادى الأدنى ومنطقة الدلتا، وكانت تصدد الإنسان عن زراعتها زراعة مثمرة.

ثم ظهرت طاقة هذه القوة الدافعة المطردة فى التوحيد السياسى المبكر للعالم المصرى فى نهاية عصر يعرف بعصر ماقبل الأسرات، وبلغت أوجها فيما أنجزته الأسرة الرابعة من الأعمال المذهلة. ويعتبر عصر الأسرتين الرابعة والخارمة ذروة ما حققه المجتمع المصرى من مآثر لا يشاركه فيها غيره مثل تنسيق العمل البشرى فى المشروعات الهندسية الكثيرة التى تتسلسل من استصلاح المستنقعات إلى تشيد الأهرامات. كذلك يمثل هذا العصر الذروة فى الإدارة السياسية وفى الفن، بل فى محيط الدين حيث تتولد الحكمة من الألم ووخز الضمير فإن ما يدعى نصوص الأهرام يشهد بأن هذا العصر قد رأى أيضاً منشأ حركتين دينيتين : عبادة للشمس، وعبادة أوزيريس واصطدامهما، والمرحلة الأولى فى التفاعل بينهما.

ثم كان أن انقطعت الذورة وبدأت مرحلة الإنحلال فى فترة الانتقال بين الأسرتين الخامسة والسادسة (٢٤٢٤ قبل الميلاد). فإن تفتت المملكة المصرية الموحدة إلى عدد من دويلات صغيرة فى حرب متصلة بينها يحمل الطابع الذى لا يخطىء الخاص بعصور الاضطرابات. ولقد تلت عصر الاضطرابات

المصرى حوالى ٢٠٠٠- ١٧٨٨ قبل الميلاد دولة عالمية أنشأتها العائلة الملكية المحلية فى طيبة وعززتها الأسرة الثانية عشرة حوالى ٢٠٠٠ ـ ١٧٨٨ قبل الميلاد ودالت الدولة العالمية بعد الأسرة الثانية عشر. وغزا الهكسوس مصر. إلا أنها استطاعت ردهم واستعيدت الدولة العالمية المصرية وعاصمتها طيبة. وتعتبر هذه الاستعادة الحدث الوحيد ذا المغزى فى التاريخ المصرى باستثناء ثورة إخناتون.

وإذا ما انتقلنا إلى دراسة التاريخ الدينى المصرى ـ وللعقيدة الدينية أهمية قصوى فى تكوين المجتمع المصرى وتطوره الحضارى ـ ألفينا نزعتين متنافستين:

الأول: ديانة أوزيريس، وقد وفدت من الدلتا، وأوزيريس هو معبود ذو طبيعة أرضية وما تحت الثرى، أى أنه يمثل روح الإنبات التى تظهر فوق الأرض وتختفى تحتها على التعاقب.

الثانى: الشمس، ربّ السماء.

ولقد ارتبط هذا الصراع اللاهوتى بالنزاع السياسى والاجتماعى بين قسمين من المجتمع الذى انبعثت فيه العبادة. بل لم يكن هذا النزاع، فى الواقع إلا تعبيراً لاهوتياً عنه. وكان كهنة «أون = هليوبوليس» مسيطرين على رب الشمس (رع) وكانوا يصورونه بصورة الفرعون، على حين كانت عبادة أوزيريس ديانة شعبية.

فكان النزاع الدينى، من ثم، نزاعاً بين دين رسمى للدولة، وديانة شعبية تجتذب الإنسان المؤمن، وأهم فارق بين الديانتين ـ فى شكليهما الأصليين ـ هو الفارق فى المصير بعد الموت اللذين وعدا بهما عبادهما:

أولا: كان أوزوريس يحكم جماهير الموتى فى عالم الأشباح تحت الأرض.

ثانياً : كان رع على استعداد لأن يفتدى أتباعه من الموت ويرفعهم إلى السماء. لكن هذا البعث كان قاصراً على القادرين على دفع الثمن، وكان فى ارتفاع، متصل، حتى لقد أصبح الخلود الشمسى ـ فى الواقع ـ احتكاراً للفرعون وأولئك الأفراد من أعضاء بلاطه الذين يسهم هو باختياره فى معدات خلودهم، وما الأهرامات الكبرى إلا نصب هذا المسعى لكفالة الخلود الشخصى عن طريق الإفراط فى البناء.

وكانت ديانة أوزوريس فى هذه الأثناء تزدهر. فإنه رغماً عن ضآلة الخلود التى تعد به عبادها، إن قورن بالإقامة فى سماء رع العليا، إلا أنه كان العزاء الوحيد الذى فى مكنة الجماهير التطلع إليه.

فكان المجتمع المصرى ـ والحالة هذه ـ ينقسم إلى أقلية مسيطرة، وجماهير حاشدة،ولقد أدرك كهنة «أون» هذا الخطر فحاولوا جب تأثير أوزوريس عن طريق إشراكه مع «رع». لكن أوزوريس استحوذت لجماهير البشر على الطقوس الشمسية للخلود الإلهى.

وأهم أثر لهذا التوفيق الدينى بين العقيدتين يتمثل فى كتاب «الموتى» وهو مرشد كل فرد إليالخلود الذى اتجهت إليه نفوس جميع أفراد المتمع المصرى، وقد ساد هذا الكتاب حياة المجتمع المصرى الدينية طوال مدة نهايته التى دامت ألفى سنة. وسيطرت عليه فكرة أن «رع» ينشد العدالة أكثر من رغبته فى الأهرامات، وبدأ «أوزوريس» كقاض فى العالم السفلى، يرسل الموتى إلى المصائر التى تستحقها حياتهم على الأرض.

ولقد ابتكر إخناتون معنى جديداً للإله والإنسان والحياة الطبيعية وعبر عنه فى فن وشعر جديدين، وسعى من وراء ابتكاره هذا إلى أن يكرر، دفعة

واحدة، الابتداع الدينى، الذى قامت به، دون جدوى الديانة الأوزذيريسية، وهى ديانة الشعب.

وإذا كان التطور الدينى قد تم، أساساً فى شمال البلاد، فإن الجنوب (وأعنى جنوب مصر العليا)، قد أبرز على مدار تاريخ الحضارة المصرية قولا وجهت خط سيره فى مناسبات ثلاث على الأقل.

الأولى، توحيد البلاد، للمرة الثانية، حوالى عام ٣٢٠٠ قبل الميلاد.

الثانية، إقامة دولة عالمية خلال أعوام ٢٠٧٠، ٢٠٦٠ قبل الميلاد.

الثالثة، طرد الغزاة البدو الهكسوس واستعادة الدولة العالمية حوالى عام ١٥٨٠ قبل الميلاد. وفى الواقع، يعتبر هذا الإقليم من العالم المصرى «مشتلا» للإمبراطوريات المصرية. وهى الحد الجنوبى للعالم المصرى الذى كان معرضاً لضغط بلاد النوبة.

على أن القوة السياسية قد انكفأت إلى الدلتا خلال الجزء الأخير للتاريخ المصرى، أى الستة عشر قرناً منذ انهيار الإمبراطورية المصرية الحديثة وتضعضع المجتمع المصرى فى صورته التقليدية فى إبان القرن الخامس بعد الميلاد ــ أى قبل الفتح العربى بقليل مثلما رأيت على جدار الانكفاء إلى الحد الجنوبى خلال الألفى سنة السابقة.

ويؤكد توينبى أن المجتمع ــ والأمة والدولة مجرد عضوين من أعضائه ــ يجابه أثناء حياته مشكلات متتابعة تفرض على كل عضو فيه أن يتولى حلها لنفسه. وتعتبر كل مشكلة منها تحدياً لعضو المجتمع يفرض عليه محنة يجتازها. وتؤدى تلك السلسلة من المحن إلى تمايز أعضاء المجتمع بالتدريج، بعضهم عن بعض، ويستحيل ــ فى جميع الحالات ــ إدراك معنى سلوك عضو من

الأعضاء فى غمار محنة خاصة، إلا بعد أن يؤخذ فى الاعتبار تشابه سلوكه ـ أو عدم تشابهه ـ مع سلوك زملائه، وإلا بعد أن ينظر إلى المحن المتلاحقة على أنها سلسلة من الأحداث فى حياة المجتمع بأسره.

وإذا كانت المجتمعات ـ لا الأمم ـ هى أساس الدراسة التاريخية الواضحة المعالم، فلقد قسم العلامة توينبى المجتمعات للوفاء بأغراض دراسته إلى واحد وعشرين مجتمعاً لم يتبق منها سوى خمسة مجتمعات هى : المسيحية الغربية، المسيحية الشرقية «البيزنطية» ، الهندى، الشرق الأقصى، الإسلامى. ويضيف إليها مخلفات المجتمعات المتحجرة غير المعينة الشخصية مثل اليهود، وهذه المجتمعات قد تولدت عن مجتمعات سابقة.

فالمجتمع الغربى تولد عن المجتمع الشرقى.

ومجتمع أوروبا الشرقية تولد عن المجتمع البيزنطى الذى انبثق عن الهلينى.

وانحدر المجتمع الهلينى عن المجتمع المينووى «مركزه كريت» .

وتولد المجتمع الإسلامى عن مجتمع يدعوه توينبى بـ «السندى» الذى انحدر بدوره من المجتمع السومرى.

وتولد مجتمع الشرق الأقصى من المجتمع الصينى.

وعنده أن ثلاثة مجتمعات قد انبثقت من الحياة البدائية وهى : المصرى، السورى، الصينى.

ويميز توينبى بين نوعين من المجتمعات:

الأول : مجتمعات يطلق عليها حضارات.

الثانى: مجتمعات بدائية عددها فى الوقت الحاضر حوالى ستمائة مجتمع، وتنحصر فى مناطق جغرافية ضيقة النطاق نوعاً ما وتضم عدداً من البشر صغيراً نسبياً.

ويسفه توينبى آراء المؤرخين الذين يؤمنون بوحدة الحضارة، وقد صنفهم فى مجموعتين :

المجموعة الأولى: ينادى أصحابها بوجود حضارة واحدة فقط هى الحضارة الغربية، بمعنى أنهم ينكرون فكرة وجود إحدى وعشرين حضارة مميزة، ويلاحظ توينبى أنه بالرغم من اصطباغ المصورات الاقتصادية والسياسية بالصبغة الغربية، إلا أن المصور الثقافى لا يزال فى جوهره على حاله منذ أن اتخذ المجتمع الغربى سبيله إلى الغزو الاقتصادى والسياسى للعالم بأسره. وفى وسع كل ذى عينين يبصر بهما أن يشاهد ملامح الحضارات الأربع القائمة فى الوقت الحاضر: المسيحية الأرثوذكسية، الهندية، الإسلامية، الصينية، لاتزال واضحة المعالم فى المستوى الثقافى.

المجموعة الثانية : وهى حصيلة نظرية جديدة مستنبطة من التاريخ الطبيعى للأجناس البرية. تلك هى نظرية استطارة الحضارات التى بسطها «اليوت سميث» فى مؤلفه «قدماء المصريين وأصول الحضارة» وكذلك «هـ. برى» فى كتابه «أبناء الشمس ــ دراسة المراحل الأولى لتاريخ الحضارة». ويؤمن هذان المؤرخان بوحدة الحضارة على أساس معنى خاص: لا باعتبارها حقيقة الأمس أو الغد التى حدثت عن طريق الاستطارة العالمية الواسعة النطاق لحضارة مفردة هى الحضارة الغربية وحدها، ولكن باعتبارها حقيقة تمت منذ آلاف السنين بوساطة استطارة الحضارة المصرية. ويعتقد الكاتبان أن المجتمع المصرى هو المجتمع

الفرد والأنموذج الوحيد الذى انبعث منه هذا الشيء المسمى حضارة من غير معاونة من الخارج، وأن جميع مظاهر الحضارة الأخرى مستمدة من مصر، بما فى ذلك حضارات الأمريكتين التى لابد وأن التأثيرات المصرية قد بلغتها عن طريق هاواى وجزائر الأيستر.

وإن الأستاذ توينبى مع إعطائه فكرة «الاستطارة» حقها، لكنه يرى ضرورة إبراز الدور الذى قام به عنصر «الإبداع الأصيل» فى التاريخ البشرى. إذ ليس ثمة شك فى أن كثيراً من أهم المخترعات الأساسية للحاية المتمدينة قد اخترع مرة وأخرى فى عصر وفى بلاد بعيدة بعضها عن بعض. ذلك لأن أمماً مختلفة كانت قد وصلت إلى مراحل خاصة من التقدم الاجتماعى، تدعو الحاجة فيها لابتكار هذه المخترعات، ومن ذلك أن الطباعة اخترعت ـ على حدة ـ فى كل من الصين وأوروبا فى القرون الوسطى، ذلك لأن المشابهات فى أفكار الإنسان وعاداته ترد بصفة خاصة إلى التشابه فى تكوين المخ البشرى فى كل مكان وإلى ما يترتب عن ذلك من طبيعة عقله، ولما كان تركيب هذا العضو الطبيعى واحداً فى جميع مراحل تاريخ الإنسان المعروفة: فى مزاجه وفى عملياته العصبية، فإن للعقل كذلك طائفة عامة من الخواص والقوى وأساليب العمل.

٢ ـ أساليب الدراسة التاريخية

من رأى توينبى أن ثمة ثلاث وسائل مختلفة لمعاينة موضوعات الفكر وعرضها، ومنها ظواهر الحياة البشرية:

الأولى: تحقيق الوقائع وتسجيلها.

الثانية: استخلاص قوانين عامة، عن طريق عقد مقارنة للوقائع المحققة.

الثالثة: إعادة تصوير الوقائع بطريقة فنية، فى مصنف خيالى ومن المسلم به، بصفة عامة:

أولا : أن تحقيق الوقائع وتسجيلها هو الأسلوب الفنى للتاريخ.

ثانيا : أن الظواهر الاجتماعية فى مجال هذا الأسلوب هى الظواهر الاجتماعى للحضارات.

ثالثا : أن استخلاص قوانين عامة وصياغتها هو الأسلوب الفنى للعلم.

أولا ـ الجنس والأنساب:

يستخدم اصطلاح الجنس للتعبير عن توافر صفات مميزة وموروثة فى جماعات معينة من البشرية. والصفات الافتراضية للجنس التى نبحث عنها هنا، إنما هى السجايا النفسية أو الصفات الروحية التى يفترض وجودها بالفطرة فى بعض المجتمعات. بيد أن علم النفس ـ وبصفة خاصة علم النفس الاجتماعى ـ دراسة لا تزال فى المعهد. ومن ثم، تتوقف جميع المناقشات المتصلة بالجنس ـ عندما يدرس الجنس كعامل منتج للحضارة ـ على افترازض وجود علاقة بين الصفات السيكولوچية المفيدة، وبين طائفة من المظاهر الطبيعية الواضحة للعيان.

والمدافعون عن نظريات الأجناس من الغربيين يعولون على الصفات البدنية وعلى لون البشرية فى غالبية الأحوال. ويفهم من أقوالهم بداهة أن التفوق الروحى والذهنى مرتبط بالنقص النسبى فى صباغة البشرة، أو أنه على اتصال محتمل من الناحية البيولوچية !.

وإذا قسم علماء أصول السلالات البشرية الناس البيض حسب صفاتهم

البدنية : الرءوس المستطيلة، الرؤوس المستديرة، البشرة البيضاء، البشرة القاتمة... وما إلى ذلك من الأنواع، خرجوا من ذلك بثلاثة أجناس بيضاء سموها : النوردى، الألبى، جنس البحر الأبيض المتوسط.

فالنورديون أسهموا فى أربع ـ وربما فى خمس حضارات، الهندية، الهلينية، الغربية، المسيحية الأرثوذكسية الروسية، وربما الحيثية.

وأسهم الألبيون فى سبع ـ وربما فى تسع ـ السومرية، الحيثية، الهلينية، الغربية، المسيحية الأرثوذكسية الأصلية والفرع الروسى منها، والإيرانية، وربما المصرية والمينووية.

وأسهم سكان البحر الأبيض فى عشر [illegible]ارات : المصرية، السومرية، المينووية، السريانية، الهلينية، الغربية، المسيح[illegible] الأرثوذكسية (الأصلية أى البيزنطية)، الإيرانية، العربية، البابلية.

أما بالنسبة لتقسيمات الجنس البشرى الأخرى:

أسهم الجنس الأسمر (ونعنى به الشعوب الدرافيدية فى الهند والملاويين فى أندونيسا فى اثنتين : السندية، والهندوكية.

وأسهم الجنس الأصفر فى ثلاث: الصينية، وفى حضارتى الشرق الأقصى كلتيهما وهما الأصلية فى الصين والفرع اليابانى منها.

وأسهم الجنس الأحمر فى أمريكا فى الحضارات الأمريكية الأربع.

ومن رأى الأستاذ توينبى أن العناصر السوداء لم تسهم حتى الآن مساهمة فعلية فى أية حضارة، لكننى أعتقد أنها أسهمت بنصيب هام فى الحضارة المصرية.

ومن هذا الاستعراض، يتبدى للباحث أن نصف الحضارة الغربية قائم على مساهمات أكثر من جنس واحد فإن لكل من الحضارتين الغربية والهلينية ـ مثلا ـ ثلاثة مساهمين، ويخلص توينبى من تحليله فكرة تأثير الجنس فى نشوء الحضارة واستطالتها إلى رفض النظرية القائلة بأن جنساً أعلى هو سبب الانتقال من الثبات إلى الحركة الدافعة فى جزء بعد الآر من أجزاء العالم منذ زمن يرجع إلى ستة آلاف سنة مضت.

ثانياً ـ البيئة:

ينكر توينبى بالمثل النظرية القائلةبأن البيئة هى العامل الأساسى فى انبعاث الحضارة، ويدلل على رأيه بمثال الحضارة المصرية أقدم الحضارات. ويتساءل فيما إذا كانت البيئة الخاصة التى أتاحها النيل لمصر ميزة إيجابية، إليها يعزى بدء الحضارة المصرية، وهل لو تهيأت بيئة من الطراز النيلى لانبعثت حضارة مماثلة لهذا السبب دون غيره.

ومن رأ يه أن النظرية تصمد للاختبار فى منطقة مجاورة تتوافر فيها الشروط المطلوبة: تلك هى المنطقة الدنيا من وادى الدجلة والفرات، فها هنا نجد ظروفاً طبيعية مماثلة ومجتمعاً مماثلا هو المجتمع السومرى: لكن تنهار النظرية فى واد أصغر وإن كان مشابهاً هو وادى الأردن الذى لم يكن يوماً ما مركزاً لأى حضارة. ولعلها تنهار كذلك فى وادى نهر السند. وتنهار النظرية انهياراً تاماً فى وادى نهرى ريوجراندى وكلورادو بالولايات المتحدة. فعلى الرغم من المشابهة التامة بين البيئة الطبيعية فى الواديين لم تنشأ بهما حضارة أو شبه حضارة، إلى أن وفد المستوطنون الأوربيون الحديثون وابستخدام موارد جلبوها معهم من بلادهم الأصلية.

كذلك فإن الحضارة الصينية تعتبر سليلة النهر الأصفر (هوانج هو). بيد أن حوض نهر الدانوب مع مشابهته العظيمة لذلك الوادى فى أحوال المناخ والتربة والسه لوالجبل، قد أخفق فى إنجاب حضارة كالحضاترة الصينية.

ويخلص توينبى مما تقدم للقول بأنه «لا الجنس ولا البيئة ـ إن أخذ كل بمفرده ـ يمثل العامل الإيجابى الذى انتشل الجنس البشرى فى غضون الستة آلاف السنة الماضية من حالة الركود فى مستوى مجتمع بدائى، ودفعه لسلوك طريق محفوف بالمخاطر سعياً وراء الحضارة».

ثم أصبح على هؤلاء الفلاحين أن يحملوا فوق ظهورهم كذلك أعباء نفقات الجنود المرتزقة الذين أخذ فراعنة الأ. . العشرين وما بعدها يستعينون بهم لصد هجمات أعداء البلاد. فلابد أن . . دع بنيان الحضارة المصرية وتنهار، ثم تتحلل فى نهاية المطاف.

٣ ـ دور الأديان العالمية فى مجريات التاريخ

من رأى الأستاذ توينبى أن ليس ثمة تنافر بين علاقات الفرد بزملائه وصلته بالله جلّ وعلا. وإننا لنجد فى الإلهام الروحى للإنسان البدائى تضامناً بين عضو القبيلة وآلهته، ولا يؤدى هذا التضامن ـ بحال من الأحوال ـ لاستبعاد القبيلة بعضهم عن البعض الآخر، بل إنه يعتبر أقوى الروابط التى تؤلف بينهم.

ومن ثم، لن تصبح الشخصيات قابلة للفهم، إلا أن نظر إليها باعتبارها أدوات للنشاط الروحانى، ولا يتأتى تصور النشاط كامناً فى شىء ـ أى شىء ـ إلا فى العلاقة بين الروح والروح. والإنسان إذ ينشد له عقيدة روحانية، إنما يؤدى فعلا اجتماعى. وحقاً، يحمل الارتقاء الروحانى للنفوس البشرية فى

هذه الحياة تقدماً اجتماعياً أعظم بكثير مما يتهيأ له تحقيقه باستخدام الطرائق المادية البحتة.

فللعقائد الدينية ـ وفق رأى توينبى ـ دور خطير للغاية فى مجريات التاريخ. ومصداقاً لهذا الرأى:

١ ـ تولدت الحضارتان المسيحيتان (الغربية والشرقية) عن الحضارة الهلينية، وتم ذلك عن طريق العقيدة المسيحية.

٢ ـ تولدت حضارة الشرق الأقصى عن الحضارة الصينية عن طريق بوذية المهايانا.

٣ ـ انبثقت الحضارة الهندية عن الحضارة السندية عن طريق العقيدة الهندوكية

٤ ـ انبثقت الحضارتان الإيرانية والعربية عن الحضارة السريانية عن طريق الإسلام.

ويتضح للباحث أن تاريخ الدين يقوم على الوحدة والارتقاء، وهذا عكس ما يشاهد فى تواريخ الحضارات من تعجب وتكرار، ويتبدى هذا العارض بالنسبة للبعد الزمانى، كما يتبدى بالنسبة للبعد المكانى. وترتبط الأديان العليا الأربعة ـ الإسلام، المسيحية، بوذية مهايانا، الهندوكية ـ بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً أشد كثيراً مما يربط الحضارات المعاصرة بعضها بالبعض الآخر،

رأى توينبى أن العقيدة الدينية قد وجدت لتمكين النفوس البشرية من تلقى الضياء الربانى ولن يحقق الدين هذه الغاية إن لم يعكس بأمانة التنوع القائم بين عباد الله.

لاندفع الإنسان إلى الفتنة، وحل بالبشرية التنافر عوضاً عن التوافق. وهذا ما يجافى طبيعته القائمة على الألفة والمعاشرة، ولعذبه ذلك الحس الكامن فى نفسه بحكم كونه كائناً اجتماعياً ذلك العناء الذى تتفاقم حدثه كلما ازداد الإنسان قدرة على أن يرتفع بحياته إلى تحقيق الاحتياجات المعنوية لطبيعته الاجتماعية، طالما سعى الإناسن أن يلعب دوره فى مجتمع نبذ الإله الواحد الحق الفرد الصمد. وهذا العناء ناجم عن أن الجهد الاجتماعى الذى يبذله الإنسان ليستكمل ذاته، يتعدى ـ بمراحل ـ حدود حياته على الأرض: زماناً ومكاناً، وعلى هذا يصبح التاريخ عند كل امرئ يشارك فيه منفرداً، مجرد حكاية يرويها أبله. لكن هذا الشيء الذى لا معنى له يكتسب معنى روحانياً عندما يكشف المرء فعل الإله الواحد الحق.

وعلى هذا النحو، قد تكون الحضارة ـ أية حضارة ـ ميداناً للدراسة مفهوماً بعض الوقت، إلا أن ملكوت الله هو ميدان العمل الوحيد المسلم به أخلاقيا.

وعند الأستاذ توينبى أن الأديان العليا تهيئ للنفوس البشرية اكتساب رعوية ملكوت الله على الأرض. وبفضل هذه الرعوية، يتاح للإنسان المساهمة بقسط ـ غاية فى الضآلة ـ فى سير التاريخ الدنيوى، وهو قسط يكفل له تأدية دوره على الأرض، ولكن على اعتبار أنه مساعد ذو إرادة لإله يضفى سلطانه على جهود الإنسان لتأدية رسالته فى الدنيا. يضفى عليها قيمة ومعنى ربانيين.

٤ ـ مشكلة الجبر والاختيار فى التاريخ

يتساءل توينبى عما إذا كان ثمة قانون كذلك الذى استخلصه المؤرخ الألمانى «أوزوالد شبينجلر» فى مؤلفه العظيم «انهيار الغرب» الذى نشر عام

١٩١٩ والذى يذهب فيه إلى أن الحضارة الغربية مقدر عليها أن تمضى فى نفس السبيل الذى سلكته سابقاتها من الحضارات.

أو هل البشر أحرار فى إصلاح أخطائهم وتقرير مصائرهم؟

وأن فكرة «شريعة الله» قد خدمتها الجهود التى بذلها أنبياء الله فى كل زمان ومكان. على حين وضع الفلاسفة الذين شاهدوا تحلل الحضارات فكرة «قوانين الطبيعة».

وليس ثمة تناقض بين هاتين المدرستين الفكريتين من الوجهة المنطقية. ومن الواضح أن هذين النوعين من القوانين يعملان جنباً إلى جنب.

فشريعة الله تكشف عن هدف ثابت، يجد فى طلبه عقل وإرادة شخصية ما. بينما تفصح قوانين الطبيعة عن حركة منتظمة متواترة، مثلها مثل حركة تدور حول محورها. فلو أمكن تخيل عجلة موجودة لم يتدخل فى صنعها صانع مبدع لا تفتأ تدور حول محورها من غير هدف، لكانت دورتها المتكررة عبأً.

ولقد كانت هذه النتيجة المتشائمة التى استخلصها فلاسفة الهند واليونان، أولئك الذين رأوا عجلة الوجود الكئيبة تدور فى فراغ إلى الأبد.

والاعتقاد بأن حياة الكون تحكمها شريعة الرب، فكرة نادت بها اليهودية والمسيحية والإسلام وقد رددت بمؤلفين من أمهات الكتب تشابها تشابهاً مذهلا، ولكن لا صلة لأحدهما بالآخر:

الأول: «مدينة الرب» من تأليف القديس أوغسطين.

الثاني: «مقدمة ابن خلدون».

ويخلص توينبى من دراسة أثر قوانين الطبيعة فى تاريخ الحضارات أن الرتابة التى تتبدى فيها هذه القوانين قد تتولد عن صراع بين نزعتين تتفاوتان شدة وقة. وأحدهما نزعة مسيطرة تتغلب ـ على مدى الزمن ـ على تحركات مضادة متكررة تقوم بها النزعة المناهضة، وذلك إثباتاً لوجودها، ويقدم هذا الصراع نوع الإيقاع (أو الرتابة).

أولا : فإن إصرار النزعة الضعيفة على رفض التسليم بالهزيمة يفسر تكرار حدوث الصدام ـ المرة بعد الأخرى ـ فى سلسلة من الدورات املتعاقبة.

ثانياً : تثبت النزعة القوية سلطانها لوضع حد لتلك السلسلة : إن عاجلا، أو آجلا.

ومتى سلمنا بأن حالات التكرار والانتظام حقيقة واقعة، بدا لنال أن ثمة تفسيرين محتملين لها:

الأول: قد تكون القوانين التى تسوسها قوانين جارية فى البيئة غير البشية للإنسان، وتفرض نفسها من الخارج على خط سير التاريخ.

الثانى: قد تكون قوانين نظرية كامنة فى التركيب السيكولوچى للطبيعة البشرية نفسها، وفى عملها. ويسلم توينبى بأن شئون البشر خاضعة لقوانين الطبيعة. لكن من رأيه أنه وإن كان الإنسان عاجزاً عن تعديل أحكام أى قانون ذى طبيعة غير بشرية أو وقف سريانه، لكن فى وسعه ـ أى الإنسان، أن يؤثر فى مجال فعل هذه القوانين، ويتم ذلك عن طريق توجيه سيره على خطوط تجعل هذه القوانين تعمل فى خدمة أغراضه الخاصة، ويطالعنا فى هذا السبيل أن توفيق الإنسان المتحضر فى تعديل مجال تطبيق القوانين ذات الطبيعة الغير بشرية على شئونه قد ظهر أثره فى

شكل تخفيضات تجريها شركات التأمين على معدلات أقساط التأمين، وأدى استخدام وسائل الوقاية المختلفة إلى إطالة فرص الحياة. ولقد وجد أن خطر حوادث السطو يتغير بتغير ظروف البيئة الاجتماعية التى نشأ فيها قطاع الطرق فأصبح هذا الخطأ يتأثر إذن بتدابير الإصلاح الاجتماعى.

لكن ينقلب الحال إذ ننتقل إلى العمليات الاجتماعية ذات الموجة البالغة الطول، طول يصل إلى ثمانية قرون أو عشرة، فها هنا نجابه سؤالا ما برح يتبدى بإلحاح فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية لعدد من الأذهان فى كل العالم الغربى فى غضون جيل واحد.

فهل هو مقدر سلفاً على الحضارة المنهارة أن تسير فى الطريق الخاطئ الذى يقودها صوب النهاية المرة؟

أو هل فى استطاعتها أن تعود أدراجها؟

ويجيب توينبى على هذين السؤالين بأن الإنسان لا يعيش فى ظل قانون واحد فقط، إنه يعيش فى ظل قانونين اثنين:

الأول: ناموس الله جلّ وعلا.

الثاني: حرية محددة للإنسان.

فالتاريخ، كما يقول توينبى، هو قبل كل شىء: دعوة نداء، قانون يجب على جميع الكائنات البشرية الاستماع إليه والاستجابة له، إن التاريخ، إجمالا تفاعل بين الله والإنسان وحرية الإنسان هى ناموس الله الذى هو المحبة ذاته.

وبحكم التاريخ، والحالة هذه، مبدأ التحدى والاستجابة: وهو مبدأ لا يتغير خلال صروف الدهر جميعها سواء أكان تحدى البطون الخاوية التى

تشتهى الخبز، أو تحدى النفوس الجائعة التى تتوق إلى الله العلىّ القدير. ومهما يكن من أمر التحدى، فإنه فى جميع الأحوال، نعمة حرية الاختيار التى يمنحها الله عباده.

التاريخ كعملية خلاقة

يعبر هيجل (إذا استثنينا بعض التقديمات التى وضعها «فيكو») أول من قدم نظرة تاريخية قريبة الشبه بالرأى الذى عرضناه من قبل. فقد أوضح بطريقة سافرة حقيقة التغير، حقيقة الصيرورة، ولم يعترف بشىء سوى ذلك، وحاول تفسير التاريخ باعتباره عملية عقلية منظمة، وإن كانت خلاقة لظهور قيم جديدة، ولكن هيجل تناقض مع نفسه حين أدخل فى التاريخ نظاماً دينياً تحت اسم جديد.

فقد قال بأن التاريخ لا يكشف إلا عن التحقيق الذاتى للفكرة المطبقة، وهى الأزلية الأبدية، وفق القوانين الخارجية السامية Transcendental على نمط قوانين المنطق الخالص. وعليه فبدلا من أن تخلق الحركة شيئاً جديداً، تراها تؤدى إلى نتيجة حتمية مقررة سلفاً.

وهكذا لا يمكن أن تكون النتيجة النهائية للتاريخ السياسى الملكية الدستورية كما تحققت بالفعل فى بروسيا عام ١٨٦٨ .

وأعلن هيجل أن «التاريخ الإنسانى هو عملية تطور لا تستطيع بطبيعتها الذاتية أن تصل إلى غائية مفهومة فى طريق اكتشاف أية حقيقة مطلقة، ولكن مذهبه ادعى لنفسه جماع هذه الحقيقة المطلقة.

ثم جاء ماركس وإنجلز وأخذا على عاتقيهما تخليص هذا المفهوم من غموضه الصوفى ووضع نظرية جديدة فى التاريخ باسم المادية التاريخية خالية من المبادئ المتعالية ولا تعتمد على إرادة خارجية: «لأن الفلسفة المادية تنكر وجود ما هو نهائي أو مطلق أو مقدس، وهى تكشف عن طبيعة التحول فى كافة الأشياء. وليس هناك من شيء مستمر فى نظرها سوى حركة الصيرورة وفناء القديم الدائم التى لا نهاية لها والارتقاء اللا نهائي من أ«فل إلى أعلى. وليست الفلسفة المادية فى ذاتها سوى انعكاس لهذه العملية فى العقول المفكرة » (إنجلز «لودفيج فورباخ»).

وإن قبولنا هذه النظرة إلى التاريخ كعملية خلاقة وقبول أن التاريخ غير خاضع لأى قوانين خارجية مفروضة عليه من الخارج لا يعنى أن هذه العملية غير منظمة، وأن قيام علم التاريخ أمر غير ممكن، وأن الحكم العقلى أمر مستبعد إذ ليس الشكل الوحيد للنظام هو تنسيق نقاط متنافرة وليس انتظام الساعة هو النموذج الوحيد لعملية منتظمة.

إن لوحة تمثل وجه إنسان هو تركيب منظم وإن كان لا يكفى أى تحليل لهذا الرسم إلى شكول هندسية منتظمة لاستغراق ما فى الوجه من اتساق يشعر به الفنان.

ونمو الكائن الحى هو عملية منتظمة، ونستطيع أن نلحظ علاقات الترابط بين جميع مراحل هذه العملية، كما نلحظ التناسق بين جميع أفراد هذا الكائن. وقد تبدو عملية الهدم والبناء فى الخلايا البسيطة وحركات الكائن الانقباضية، شيئاً فوضوياً إذا ما نظرنا إليها من خلال الميكروسكوب نظرة

متعجلة، إذ يفتقر الحال وقتئذ لعنصر النظام الهندسى الثابت إن الفحص العميق المدقق هو وحده الذى يستطيع أن يكشف عن نظام الحياة

ومادام التاريخ لا يجرى فى طريق مرسوم، بل يحدد مجراه أثناء سيره، فإن البحث عن نهاية الطريق عن نهاية الطريقة عندئذ عبث لا جدوث منه، ولا شك أن معرفتنا بالطريق الذى سبق اجتيازه، هى خير مرشد لتحديد الاتجاه المحتمل فى المرحلة الثانية من المسير. ويقول برجسون «مامن إنسان ولا الفنان نفسه، يستطيع أن ينبئ بدقة عما ستكون عليه اللوحة حين تتم، ولكن الذى سيحدد ذلك هو الوجه موضوع اللوحة والألوان المستعملة وشخصية الفنان ذاته، فإن هذه المعلومات سند للعميل فى اختيار الفنان الذى يستطيع أن يقدم له الشبه المطلوب، ولكنها لن تكون ضماناً للرضا الكامل، وإذا ان الراعى على علم بسلالة المهر، ومتتبع لنموه، يستطيع حينئذ أن ينبئ واثقاً بعض الشىء بما سوف يصير إليه «شكل» المهر حين يكتمل نموه.

إلا أن حركة التاريخ أكثر إحكاماً من أى لوحة واكتمالها أشد تعقيداً من اكتمال أى كائن حى، وليس فى إمكان أى قاعدة عامة أو رسم توضيحى مجرد أن يتناول هذه الحركة تناولا كاملا فهى حركة ميدانها التاريخ بأكمله، هذا التاريخ الذى لا يتسع له كتاب أو حتى مكتبة فسيحة عامرة. ولحسن الحظ هخناك بعض الجوانب فى الحركة التاريخية تكشف عن قانونها فى صورة أكثر سهولة من الجوانب الأخرى. وقد بين ماركس أن هذه الجروانب هى الأكثر حسماً فى الحركة التاريخية.

ونعرف عن تشريح جسم الإنسان، أن دراسة نموذج للهيكل العظمى أسهل من دراسة رسم للعضلات أو الأوعية الدموية، كما أنه أسهل كثيراً جداً

من دراسة رسم للجهاز العصبى، ومن الميسور فهو نظام البنيان العظمى، رغم أن فهمه التام لا يتحقق بصورة كاملة ناضجة إلا حين تكون العظام مكسوة باللحم وتنبض بالحياة، فوظيفة الهيكل العظمى فى الحقيقة هى حمل اللحم والعضلات والأوعية الدموية والمخ. وليس من مهامه تفسير هذه الأشياء (وإن كان العكس أقرب إلى الصواب)، ومع ذلك فإن اللحم والعضلات والأوعية الدموية والمخ تصبح غير ذات موضوع أو تكون على غير الصورة التى هى عليها بدون الهيكل العظمى كما نعطى العارية ـ إلى حد ما ـ إذا أردنا أن نعيد إعادة تشكيل الغضاريف، وقد تجرأ بول Boule وأعطى صورة للجهاز العضلى عند إنسان نيندرتال بناء على دراسته المافصل والألياف الضامة فى حفريات عظام إنسان. ولا شك أن دراسة بول كانت مجرد محاولة للتشابه القائم بين إنسان نيندرتال والإنسان الحديث الذى نعرف عضلاته عن طريق الملاحظة المباشرة.

ويتضح لنا، أن أبسيط جوانب النظام التاريخى، هو ذلك الذى استعملناه للإيضاح فى الفصل الثانى.. هو ذلك الامتداد التقدمى للسيطرة الإنسانية على مظاهر الطبيعة المحيطة بنا بواسطة اختراع واكتشاف الأدوات والخبرات الأكثر فاعلية، وكان ماركس وإنجلز هما أول من بيننا أن التقدم التكنولوجى هو أساس التاريخ كله، يكيف ويحدد جميع وجه النشاط الإنسانى. فإذا أراد الناس أن يعملوا كان عليهم أن يكونوا أحياء أولا. إن الكشوف والاختراعات مثل التى ذكرناها فى الفصل الثانى فهى «وسائل الانتاج» موضوعة فى خدمة المجتمع، وتكون المعدات التيستعين بها البشر على توفير الطعام والدفء والمسكن وغير ذلك ما يراه البشر بين وقت وآخر ضرورياً للحياة والانتاج وتكاثر النسل، ونوضح النظرة المادية للتاريخ أن إمكان التغير التاريخى يعتمد على ما يطرأ من تغير فى وسائل تدبير الحياة، أى فى أدوات الانتاج.

ومن هنا تتقدم خطوة أخرى على الفور: فما لا شك فيه أن الآلة الجديدة من اخترزع الفرد. ولكن ـ كما ذكرنا آنفا فإن انتاج هذه الالة كسلعة واستخدامها هو فى الواقع المعتاد مسألة اجتماعية، يشارك فيها بالضرورة عدد من الأفراد، ومن المحقق، أن النشاط الانتاجى بأسره ـ وهو يقوم على استعمال الآلات والماكينات لإعداد الطعام وتوفير الدفء وسائرمتطلبات الإنسان فى جميع المجتمعات وفى كل عصر من عصور التاريخ المعروفة لنا ـ كان وسيظل نشاطاً اجتماعياً يتضمن تعاون عدد من الناس كبر أو صغر. كما أنك حين ترغب فى الحصول على رغيف من الخبز يحتم عليك ـ سواء شئت أو لم تشأ ـ أن تقبل التعاون مع الخباز وعن طريقة أن تتعاون مع سلسلة من الأفراد تمتد إلى زارعى القمح فى ولايتى «مانينويا» و«أيوا» الأمريكية. وكذلك كان محتماً على صيادى العصر الحجرى القديم الذى عاش فى الزمن الجليدى بأوربا، أن يتآزر مع سائر أعضاء عشيرته فى المطاردة الجماعية كى يحصل على غذائه من لحم «الماموث» .

وقد ينعدم الطابع الشخصى لهذه العاقات تماماً، ومهما يكن الخباز صديقاً لك أو عضواً فى نفس الكنيسة التى تنتمى إليها، فهو قبل كل شيء بائع خبز وأنت أحد عملائه، إن العلاقة تتكز أساساً حول رغيف الخبز، وهو الرباط الوحيد بينك وبين أولئك الزراع المجهولين فى «أيوا». وتسمى العلاقات التى تنشأ بين الناس خلال سعيهنم وراء الطعام وغيره من احتياجات الإنسان ومن خلال توزيع هذه المنتجات باسم علاقات الانتاج.

وقد احتاج صياد العصر الحجرى القديم إلى مساعدة رجال عشيرته فى صيد حيوان الماموث، لا لشيء إلا لأن أدوات الصيد فى ذلك العصر كانت

قاصرة بحيث يعجز فرد واحد عن مواجهة قطيع من الماموث، أما اليوم، فإن رجلا أوربيًا يستطيع ببندقيته أن يصطاد فيلا بسهولة، وهو من هذه الناحية أكثر استقلال من سلفه فى العصر الحجرى، ولكنه دفع ثمنهذا الاستقلال فى الصيدباعتماده على جميع الأفراد الآخرين المشتغلين بانتاج بنادق الصيد وذخيرتها وعلى توزيعها. وهو مضطر أن يرتبط بعلاقات غير شخصية وغير إرادية مع كل هؤلاء الأفراد الذين لا يعرف عنهم شيئًا كى يحصل على الأداة التى جعلت منه صيادًا أرفع قدرًا من صياد العصر الحجرى.

وفى عصر البرونز مثلا، حين كانت المعادن المستخدمة فى صنع الأدوات النافعة هى النحاس الغالى الثمن أو البرونز الأغا ثمنًا، وحين كانت إنتاجية العامل منخفضة للغاية بسبب ندرة الأدوات، ـ ـلاح الذى عاش ع٨لى نظام الفلاحة للاستهلاك الخاص لا ينتج سوى فائض ضئيل جدًا يربو على احتياجات طعامه، وطعام أسرته. ولا يمكن إلا عن طريق تجميع هذه الفوآئض الضئيلة وتركيزها أن يدبر رصيد أو مال يكاد يكفى لاستيراد المعادن اللازمة، (وبعبارة أخرى يكفى لإعالة عمال التعدين وعمال الصهر والحدادة وعمال النقل الين لا ينتجون طعامهمَ بأنفسهم) ، وكذلك فى تمويل عمليات الانتاج من جديد.

وقد تحقق هذا التركيز المطلوب بصورة مرضية فى ظل ملكيات الشرق القديم، حين كان الملوك المقدسون، وإلى جانبهم طبقة صغيرة العدد من النبلاء ملاك الأراضى، ينتزعون فى شكل ضرائب وإيجارات تلك الفوائض لضئيلة التى ينتجها مئات الألوف من الفلاحين، وقد ساعد هذا النوع من علاقات الملكية على وجود ظروف ملائة لتطور الانتاج حتى أمكن الحصول على معدن صناعى رخيص مثل الحديد.

وحينئذ، أصبحت علاقات الانتاج القديمة غير ضرورية، بل وبالية عتيقة، بعد أن أصبح الفائض الهزيل يكفى للحصول على الأدوات المعدنية، كما دفعت وفرتها فى ذات الوقت من انتاجية العمل وبالتالى ازداد الفاذض الذى كان فى وسع الفرد انتاجه.

ولكن فى مصر مثلا، امتد نظام عصر البرونز، أكثر من ألفى سنة حبيساً داخل نفس النطاق الصارم، كما استمر استخدام الأدوات والعمليات المتلائمة مع المعادن الغالية القديمة، ولذلك نجد الحداد المصرى، بعد مرور أربعة قرون على ابتدآء عصر الحديد فى مصر، مازال يستعمل تلك الأدوات العتيقة التى كانت تستعمل فى عصر البرونز (مثل مطرقة من الحجر، ملاقط النار، على هيئة ملقط شعر كبير الحجم... الخ) فى حين أن زملاءه الحدادين فى اليونان كانوا يستعملون منذ زمن بعيد أدوات أكثر جدة (مثل مطارق خاصة ذات أيدى خشبية، وملاقط ذات مفاصل وسندان من المعدن). وها نحن اليوم نرى أن إهمال الاختراعات وتعطيلها، والعجز عن الاستفادة الكاملة من الطاقة الانتاجية للمشروعات القائمة، وإتلاف المحصولات، ما هى إلا أعراض تناحر بين قوى الإنتاج وعلاقات الانتاج.

فيبدو من الراجح مثلا أن بقاء الملكيات الفرعونية فى عصر البرونز زمناً طويلا ودون أن تواجهها مصاعب ضخمة إنما يرجع، لا إلى أن المصريين كانوا يعتقدون بأن حجومة فرعون هى التى تحميهم من الأعداء وتنصحهم بمواعيد الحرث ونثر البذور وتصون نزع الرى وتسهل لهم أسباب الحصول على المعادن وسائر الضروريات، بل فى المحل الأول إلى أن المصريين كانوا يؤمنون إيماناً يبلغ حد الهوس بأن فرعون إله، ولذلك كان خضوعهم لهم هو خضوع دينى عميق الجذور فى نفوسهم.

فمن أجل أن تصبح بواعث ذات فاعلية يجب أن تتحول علاقات الإنتاج إلى أفكار ومثل فى العقل الإنسانى. وحين يحدث هذا التشكل تكتسب تلك المثل واقعاً تاريخياً مستقلا.

ولا شك أنه ما من أيديولوچية أو نظام قائم على الولاء أو العقيدة يستطيع الاستمرار إلا إذا كان متمشياً مع القوى الانتاجية وحافزاً لتطورها، وإلا لانهار المجتمع وانمحت معه تلك المثل التى كانت موضعاً للتقدير والتمجيد، مثلما اندثرت اليوم آلهة وديانات أهل بابا والمايا وألانكا.

ومن الجائز أن يطول ترقينا لمثل هذه النتيجة، فقد تكون صلة الأيديولوچية بعلاقات الانتاج صلة بعيدة، [illegible] بخ ملئ بأمثلة عديدة للعقبات التى فرضتها الحرافات على العلم وتطبيقاته [illegible] ـنة التى صبتها الكنيسة على نظرية «كوبر نيقس» وعداوة فقهاء الإسلام للطباعة [illegible]. ومن هذا القبيل أيضاً تلك الحرب الشعواء التى أعلنها رجال الكنيسة الكاثوليكية وهيئاتها على الرأسمالية البرجوازية عند بداية نموها، والوقوف ضد الربا وضد عملياتها ونظمها فى بداية الأمر ولعله يصبح مفهوماً لنا الآن، لماذا نشبت معركة إحلال الاقتصاد الرأسمالى الجديد محل الاقتصاد الاقطاعى القديم وتحرير البحث العلمى من سيطرة التخلف والرجعية، أول ما نشبت فى ميدان الدين وأحرزت أولى انتصاراتها فى هذا المجال على يد حركة الإصلاح.

والمادية التاريخية بعيدة كل البعد عن إنكار دور الأفكار والنظريات الاجتماعية والأنظمة السياسية فى التاريخ وأهميتها، فهى تذهب إلى تأكيد أهمية هذه العوامل فى حياة المجتمع وتاريخه ودوره ولكنه تميز بين الأنواع

المختلفة المتباينة فى هذه الأفكار والنظريات. فهناك أفكار ومذاهب بالية وأهميتها تقوم على خدمة مصالح القوى التى تحتضر فى المجتمع، وتظهر دلالتها فى الأسلوب الذى تعوق به تقدم المجتمع وتطوره. وهناك أفكار جديدة متقدمة تخدم أهداف القوى النامية فى المجتمع، وتظهر دلالتها فى الأسلوب الذى تسهل به تقدم المجتمع وتطوره.

وبين هذين الحدين، تصلح المادية التاريخية لإبراز النظام الكامن فى العملية التاريخية، وهى فى جوهرها عملية تغير، ولا شك فى أنه من الممكن، تفسير التغير التاريخى عامة على أنه أفعال خلاقة نابعة عن إرادات الأفراد تماماً كما نستطيع أن نعرض التقدم فى العلم والتكنولوچيا وكأنه سلسلة من اختراعات وكشوف حققها أفراد من العلماء والصناع وتبين تواريخ حياة الشخصيات المشهورة، وهى من التراث الشعبى أن هذه الأعمال الخلاقة نتائج للدوافع أو نتائج للصراع بين هذه الدوافع.

ولا تعترف المادية التاريخية بأن المصلحة الذاتية الاقتصادية ـ على أى درجة كانت ـ هى الدوافع الوحيدة وراء أعمال الناس، وتندد بفكرة «الرجل الاقتصادى» فهى فى نظرها لا نعدو أن تكون تجريداً شامخاً اخترعته تصورات الإنسانيين الطليان ومن قبلهم تصورات الاقتصاديين السياسيين فى انجلترا وهى تدحض فكرة نشوء هذه الدوافع من العدم مثل أرواح السحر. وتربأ بنفسها أن تدخل فى تلك المجادلات الجوفاء المستعرة بين حرية الإرادة والقضاء والقدر التى اخترعها المفكرون الدينيون.

والحق أن هذا الاتجاه لا يهتم اهتماماً كبيراً بموضوع الدوافع لأنه فى الحقيقة موضوع يصعب على الدراسة التاريخية الخالصة أن تحيط به كما يجب

أن تكون الإحاطة. فهل فى وسع أحد اليوم، بعد مضى عدة سنوات أن يعرف بدقة حقيقة الدوافع التى جعلت تشمبرلين يسلم بالشروط التى أملاها هتلر فى ميونخ ـ أهو طموح شخصى فى أن يصبح فوهرر إنجلترا تحت الحكم الألمانى ـ أهو خوف شخصى من افتضاح استعداداته الضعيفة ـ أهو خوف من زوال إمبراطوريته ـ أهو خوف طبقى أفزع الاحتكارية والارستقراطية الإنجليزية من أن تخوض حرباً ضد أقرانها فى ألمانيا وأن تتحالف مع السوفييت الثوريين ـ أم الباعث على ذلك رغبة إنسانية لتجنب الحرب باعتبارها أكبر المصائب ؟ هذا سؤال عن حدث وقع منذ ثمانى سنوات فقط، فما بال سؤال عن حدث وقع منذ ٦٠٠ عاماً مضت.. هل نستطيع حقاً أن نحصل على إجابة صحيحة؟! ولقد قرأت أخيراً أربعة مصادر لكنجنهام وستاوت وأونوين حول السياسة الاقتصادية التى اتبعها إدوارد الثالث، فوجدت كل مصدر من هذه المصادر الأربعة يفسر هذه السياسة بدوافع ونوايا مناقضة تماماً لما جاء فى غيره.

وعلى أية حال تتحدد الأعمال التاريخية، كالاختراعات مثلا، بفكرتين أساسيتين، فأولا يجدر بنا أن نضع فى أذهاننا جيداً أن هذه الأعمال هى محصلة القرارات وعمليات الاختيار، وأن عملية الاختيار مقيدة بحدود الظروف المحيطة، وأكثر عناصر هذه الظروف صراحة وقوة ووضحاً هى الأدوات المادية والعمليات الملائمة للممارسة فى الوقت المناسب لتنفيذ القرارات، فمثلا، لا يمكن أن نقول أن نابليون كان حائراً عند اختيار الطريقة التى يغزو بها بريطانيا هل عن طريق نفق تحت البحر، أم بالغواصات أم بطريق الجو أم بطريق السفن العادية؟ بينما كان فى إمكان هتلر أن يفكر فى هذه الإمكانيات .

وهذا هو التحديد الأول.

أو كما يقول ماركس: «ليس الناس أحراراً فى اختيار القوى الانتاجية التى يستعلمونها لأنها قوى مكتسبة، لأنها نتاج النشاط السابق» (أى الاكتشاف أو الاختراع) «وأن القوى الانتاجية هى بالتالى نتاج طاقة البشر العملية، وتكييف هذه الطاقة ذاتها بالظروف التى يجد فيها الناس أنفسهم، وقد تكيفوا بقوى الانتاج التى ظهرت من قبل، بالتكوين الاجتماعى السابق على وجودهم والذى لم يتدخلوا فى تشييده. إن هذه الطاقة هى من نتاج الأجيال السابقة. ومن أجل هذه الحقيقة البسيطة، وهى أن كل جيل وافد يجد بين يديه قوى انتاجية من صنع الجيل السابق عليه يستطيع أن يستخدمها كمادة خام فى عملية الانتاج الجديدة، تنشأ الروابط فى التاريخ الإنسانى.

المدخل الحضارى والتاريخى القومى والأممى

إن كل ثقافة باللسان العربى مشتقة من ثقيف والتقيف كما تذكر المعاجم هو السيف البتار المهند أو من كلمة ثقيف أى المكان أو المنتدى الذى يجتمع فيه ذوى الرأى والحل والربط من فتوة العرب.

أما كلمة ثقافة Culture باللغة الاجنبية، الانجليزية أو الفرنسية فمشتق من الزراعة والنمو والرعاية ومن هذين التعريفين. يجمع علماء الاجتماع والانثروبولوجيا -من أن الثقافة هى ذلك الكل من المناشط الإنسانية الذى يشتمل على الدين والعادات واللغة والفكر والفن والسلوك والقيم وغيرها من النظم الاجتماعية التى تسود فى المجتمع.

وحياة العرب الثقافية مع قدمها كانت مر- ـعكس حياة المجتمع العربى وفكره وحضارته وقد مرت الثقافة العربية باطوار وبمراحل يمكن أن نقسها إلى مرحلة مغا قبل الدعوة الاسلامية ثم مرحلة الثقافة العربية الإسلامية التى حظت بخطوات نحو الأزدهار والتقدم أبان الدولة الإسلامية وانتشار الدعوة الإسلامية فاستوعبت الكثير من ثقافات الأمم الأخرى التى دانت بهذه الدعوة ومزجت بينها وصهرت النزعات الشعوبية والأممية فى بوتقتها الحضارية فأمتزجت حضارة الروم والفرس ومصر وحضارات الشرق القديم فى ثقافة عربية إسلامية حتى بدايات عصر النهضة الأوربية والتى أخذت عنها أوربا الكثير ثم تجلى الصراع بين الثقافة الغربية والثقافة العربية وتمثل فى صراع دموى هو الحروب الصليبية من ناحية وفى الصراع المغولى (التتارى) من ناحية أخرى وشهد العالم حروبا وقتالا لاقت منه بقاع الدولة العربية الكثير، إلى أن صمدت الأمة العربية والشعوب الإسلامية فى مواجهة الغزو الصليبى والغزو المغولى. وانتصر الملك الصالح أيوب عليهما وبدأت مرحلة جديدة من

الثقافة العربية الإسلامية حتى بدايات الحكم العثمانى التركى الذى عمل على تخلخل الروح القومية العربية فأنهارت الثقافة وتمزقت الشعوب العربية والإسلامية. فحاولت مصر من جديد النهوض والجهاد أم عوامل التمزق الداخلية والأطماع الخارجية فتأمرت القوى المعادية للقومية والإسلام التى تمثلت فى بعث جديد للصليبية على يد الاستعمار الغربى فتمزقت أرجاء العالم العربى الإسلامى إلى مناطق احتلال ونفوذ ووصاية وأنتدب بلغت أسوء صورة أبان الحملة الفرنسية والانجليزية إلى الشرق الأوسط، وعندما أنكسرت شوكة وقوة مصر والعالم العربى كان ذلك نذير سوء على العالم العربى والإسلامى. وبلغت الصورة قمة السوء عند الحربين العالميتين الأولى والثانية عدنما واجهت دول المحور والحلفاء صراعها العسكرى والاقتصادى وأنتقلت نيران الحروب إلى منطقة الشرق العربى التى أنهكها الدمار والخرب فانقسمت إلى دويلات ومحميات تدور فى فلك القوى الاستعمارية الكبرى (الانجليزية والفرنسية والايطالية والاسبانية والبرتغالية والالمانية والهولندية والروسية والتركية).

وكانت بعض الدول العربية تنهض من آن لآخر فى ثوراتها وكفاحها من أجل الاستقلال واستعادة سيادتها وحريتها. وكانت مصر على وجه التحديد أسبق هذه الدول إلى النضال والتحرر السياسى والعسكرى تبعتها كثير من الدول العربية فى تاريخنا الحديث والمعاصر ونبتت فكرة (الجامعة الإسلامية) مع بدايات وسياسية وعسكرية لمواجهة القوى الاستعمارية من ناحية والتصدى للحركة العنصرية الصهيونية من ناحية أخرى وابتدأت الحروب سجالا منذ عام ١٩٤٨ لوقتنا هذا والعالم العربى وشعوبه لايهدأ لها بل فى الكفاح والجهاد والسعى إلى الاستقلال والسيادة والتحرر وكان من دواعى تلك التحديات والمواجهات أن سعت الدول العربية المستنيرة إلى

الوحدة أو القومية لمواجهة الاستعمار والصهيونية والجمود والتخلف والشعوبية والعزو الثقافى من خلال الاتفاقيات والمحاور الاقتصادية والعسكرية والمنظمات الإقليمية والدولية مستهدفة بذلك تحقيق الوحدة القومية والتحرر القومى بعد ما أصبحت موارد الوطن العربى من البترول وغيرها من الموارد والثروات الهامة فى اقتصاديات العالم. وبلاشك أن هذه التطلعات تواجهها المعوقات والعقبات التى ترجع لى تضارب الأنظمة العربية ذاتها لبعض الدول العربية ولعوامل خارجية ترتبط بالقوى الاستعمارية الشرقية أو الغربية الرأسمالية أو الشيوعية وأيضا لوجود كيان عنصر هو اسرائيل بين الدول العربية.

وفى غمار هذه التيارات المتضاربة نسينا أو تناسينا أهمية دور الثقافية القومية، ولم تلق بالا إلى مقوماتها وركائزها التى كانت سببا لتحصيننا قديما وعاملا هاما لقوتنا ووحدتنا وأزدهارنا على مر العصور وبنظرة موضوعية يتعين علينا أن نخوض حربا فكرية وحضارية مسلحين بالعلم وبالفكر وبالدين وباللغة كى يكون كفاحا (الوحدوى) فعالا ومؤثرا بين المحاور والدوائر التى تحيط بنا ممثلة فى حروب وضغوط اقتصادية وعكسرية وسياسية وثقافية. ولن يتأت ذلك إلا بالرجوع إلى ركائز الوحدة ومقوماتها الثقافية التى تتحدد فى ايماننا بالعلم وتقدم فتجاوز التخلف والجاهلية، واهتمامنا باللغة العربية التى فى رباط عروبتنا وأن نقيم فهمنا السياسى وأنظمتنا على أساس من الشورى التى كانت أسسا قويا لبناء الدولة العربية الإسلامية من شورى وديموقراطية ومساواة وعدالة. كما يتعين علينا أن نتمسك بالقيم المدينية وبالشريعة السمحاء وأن نتواصل بفكرنا المنظور بتراثنا وباصلتنا وأن ندعم الأخلاق ونلتزم فى سلوكنا بمعايير الإنسانية من تعاطف وتعاون وتكافل وأن نفخر بعنصر وبعروبتنا فى أطراف القومى وبمصريتنا فى طارها الوطنى وفى أبعادها القومية.(١)

(١) الثقافة القومية د. محمد عزيز نظمى طبعة ١٩٨٦.

بهذا نكون قد وضعنا ملامح ومعلم طريق بناء الشخصية القومية والوحدة القومية والتحرر القومى. فقضايانا المصيرية هى أن نقرر فى صراحة. أما أن نكون أو لانكون؟ فإن أردنا الحياة والحضارة والحرية والمستقبل فيتعين علينا أن نلتزم بأن نكون من خلال معاركنا المتواصلة من التحديات مسلحين بركائز وبمقومات النضال أوطنى والكفاح والجهاد القومى متطلعين إلى الوحدة الوطنية مستهدفين الوحدة القومية فسبيلنا إلى ذلك هو الثقافة القومية.(١)

ولعل طبيعة الدراسات القومية تتطلب قدراً كبيراً من الموضوعية والخلفية الشاملة لجوانب الحياة، فلا نقتصر على مجرد سرد تاريخى أو أبراز جانب أوحد كالاقتصاد أو السياسة أو الدين أو اللغة، بقدر مانحتاجه من ربط وتكامل فى النظرة الشمولية- التى ازعم أنها أفضل إطار للفكر العلمى لتحليل موضوع الفكر القومى التى جعلتها مصدرا أساسيا للربط المنهجى من خلال القراءات والتحليلات لهذه البحوث والدراسات التى تحتاج إلى تفكير وتنظير سواء للدارس المتخصص أو للقارئ العادى فكان لزاما علينا انتقاء بعضها مع ربطها موضوعيا ومنهجيا، فبدأت بعرض للأمة العربية فى مرحلة تاريخية قبل الاستعمار الحديث والمعاصر ثم عرض للفكر القومى العربى من خلال دراسة تحليلية للجوانب القومية فكرا وتطبيقا ثم عرضنا للقومية وختمت الكتب بعرض شيق عن دراسة لحرب أكتوبر كرمز النجاحات الفكر القومى فى الحرب والسياسة مع إلقاء الضوء على الشخصية المصرية المناضلة المستنيرة التى لعبت أهم أدوراها فى ملحمة الصراع العربى الصهيونى وكيف كانت الشخصية المصرية الشجاعة مثالا مناضلا فى ميدان التقال والاستشهاد والإعداد العسكرى كما كنت مثالا واعيا فى ميدان السياسة وأرساء معلم العدل والحق السليب لا المزايدة والمتاجرة الخطابة باسم

(١) المصدر السابق.

قضية القومية والأرض والمصرى وما كان لهذه الشخصية من تأثير على الشخصية العربية بعامة والكيان المصير بخاصة ولست أدعى بهتافا أن القضايات القومية بالنسبة لمصر هى حق حضارى وتاريخى للأرض قبل أن تطأها أقدم أية أجناس أو عناصر بشرية كما أنها فكر وممارسة على امتداد التاريخ ظلت مصر تعطية من حياتها الكثير وستظل مصر حامية الفكر القومى فى صراعه حربا وسلما. (١)

(١) كتابنا الثقافة القومية/ فكر وقراءة طبعة ١٩٨٦ دار الفكر الجامعى.

الأمة العربية قبل الاستعمار

لم تكن الأمة العربية حديث التاريخ حتى خرج منها محمد عليه السلام بدعوته، هذه الدعوة التى لم تكن مقصورة على أمة العرب فحسب بل تجاوزتها إلى الأمم جميعا (وما أرسلناك إلا كافة للناس).

وقد أراد الله أن تكون شبه الجزيرة العربية منبثق الدين الجديد والأرض الطاهرة التى خرج منها موسى ثم عيسى من بعده، من الشرق مهد الأديان، وموطن أرسلات ومصدر الوحى والإلهام.

ولان البلاد الأخرى كانت ترزح تحت نير من الاضطراب والبغى والفساد.

ولأن هذا المكان بالذات فيه تطلع إلى المعرفة وإلى التحرر من دين الوثن الضيق الآفق.

ولأن هذه الجماعاب القبلية كانت تتشوق إلى الخروج من الحيارة القبلية إلى حياة الجماعة الواحدة ... إلى الأمة - وأن تتمكن من هذه الوحدة إلا إذا اجتمعت على كلمة سواء، ولن يهيئ لها هذه الكلمة إلا رجل منها، رجل يحررها من عبادة الوثن إلى عبادة الله الحقة.

وقد كان هذا الرجل هو محمد بن عبد الله ﷺ.

والرسالة التى طلع على قومه بها كانت للناس كافة، رسالة تحمل فى طياتها الخلود لانها جمعت بين الدين والدنيا. رسالة لصالح المجموع لالصالح قبيلة بعينها أو أمة بذاتها، رسالة فيها مرونة وفيها محبة وسلام.

رسالة يجتمع عليها الناس ويجدون فيها المخرج من آلام ومتاعبهم. رسالة لاتجنح إلى العنف ولاتميل إلى الملين بل جمعت بين. رسالة آمن بها الموالى قبل أن آمن بها العرب.

رسالة تصلح لكل بيئة ولكل زمان بما طبعت عليه منسمة وتحرر مرونة.

رسالة من يؤمن بها لايتخلى عنها مهما يفتن أو يقهر أو يجاهد عليها.

رسالة تجمع بين معتنقيها ولاتفرق بينهم، سواء فى الحرب أو فى السلام، فى السراء أو الضراء.

وهذا هو السر فى أن الأحداث الجسام التى مرت بالعالم السلامى والحروب المتصلة بين الإسلام وغيره من الأديان لم تنل من هذا العالم شيئا بل على العكس قد قوت منه وزادته استمساكا بعقيدته.

هذه حقيقة كبرى نهديها اليوم إلى عالمنا الغربى الذى لم يفهم بعد مبلغ عقيدة الشعوب الإسلامية ومدى تواصلها على الرغم من المحاولات المتصلة الدائبة لتقطيع أوصله، والاتيان على معالمة، وتفويض بنيابه.

وهذه الحقيقة الكبرى لم ترسلها ولكنها حقيقة التاريخ الذى يوافينا بها، والتاريخ أصدق لسان، وأقوى بيان.

لقد اصطدم الإسلام بالصليبية اصطداما سافرا فى أخريات القرن الحادى عشر (١٩٠٩م) -وانتصرت الصليبية حتى سنة ١١٤٤م حيث استطاع عماد الدين زنكى قهر الصليبيين وردهم عن إمارة الرها أقوى معاقلهم، ففى سنة ١١٧٤ م حين ولى أمر مصر البطل الاسلامى صلاح الدين الأيوبى الذى أخذ على عاتقه أن يعيد للاسلام قوته وإن يدفع هذه الجحافل الغازية،

ويردها إلى ديارها وليبقى المسلمين عزهم ومجدهم، وشاء أن يبدأ معركة من أشهر معارك التاريخ هى معركة «حطين» فى الثالث من شهر يوليو سنة ١١٨٧م وظلت رحاها دائرة يومين. انتهت بانتصار صلاح الدين، وكانت معركة فاصلة بين الإسلام والصليبية. انهرت الصليبية قد خلقت آثارا عميقة فى نفوس الشرقيين والغربيين والتى تجددت فيما بعد بصورة أو بأخرى.

والدارس لتاريخ هذه الحروم يرى مبدأ تعصب هؤلاء الصليبيين وتدميرهم للبلاد التى فتحوها واذلالهم لابناء هذه البلاد والعمل على تحطيم معنويتهم والتمثيل بالألوف المؤلوفة منهم فى غير مشقة أو رحمة.

وفى الوقت ذاته يرى مبلغ تسامح المسلمين وعفوهم حتى أصبح هذا التسامح مدار قصص يروى، وحديث يؤثر.

ولقد قدمت هذا الحديث لاذكر - فان الذكرى تنفع المؤمنين- بأن الأمة العربية إذا غلبت على أمرها سنوات فانها لاتلبث حتى تستجمع قواها وتسترد صلابتها ولو اجتمع عليها أهل الأرض قاطبة.

فالصليبيون فى زحفهم على الشام كانوا قرابة مائة وعشرين ألفا تمدهم بالعتاد والمال دول أوربا الغربية والشرقية، واستطاع صلاح الدين بالقوات المصرية والشامية أنى يقهر هذه الجموع.

استطاع صلاح الدين ذاك معتمدا على قواته هو أى أنه دافع عن هذه المنطقة دفاعا منبثقا منها لاخارجا عنها.

واعتمد صلاح الدين على القوة الروحية الكامنة فى الشعب العربى المناضل.

وهذه حقيقة أخرى وينبغى أن يفهمها كل عربى وكل غربى.

وحدث مثل هذا فيما بعد حين أغارت جموع التتر بقيادة القائد كيبتكا Kitbuqha على الشام ونهض لملاقاتها القائد بيبرس بالقوات المصرية والشامية أيضا فاستطاع بعد قتال مر أن يهزم القوات المغيرة فى المعركة الفاصلة معركة عين جالوت فى ٣ سبتمبر سنة ١٢٦٠ م وقد كانت الانتصار فى هذه المعركة على جحافل التتر انتصارا رائعا ألقى على التراث الإسلامى ووحد بين الدولتين العربيتين الكبيرتين مدة قرنين ونصف من الزمان.

أن هذه المجموع التترية التى هزمت قوات الخلافة العباسية وأسقطت فى قبضتها مدينة بغداد عاصمة العباسين قد تحطمت على صخرة المقاومة المصرية والشامية وأرتدت على أعقابها بعد أن وصمت بعار الهزيمة والإندحار.

ولم يعتمد فى هذا الدفاع بيبرس أو قطز على قوات خارجية بل اعتمد على قوات المنطقة ذاتها.

قد يرى بعض الأفراد أنَ الاتفاقات العسكرية بين المملكة العربية السعودية والأردن والشام ومصر واليمن من وحى هذا العصر وأن هذه الاتفاقات غير كافية للدفاع عن المنطقة. وأن الأخرى أن تعتمد على أحلاف خارجية أوقوى عسكرية أجنبية ولكن صفحات التاريخ تروى غير هذا الذى يراه بعضهم.

فمنذ الفتوح الإسلامية فى عهد عمر بن الخطاب وهذه الدول تتبع سياسة واحدة ويسيرها هدف واحد فقد ظلت كذلك فى عهد عثمان وعلى

وكذلك فى عهد الدولة الأموية والعربية القسيمة وكذلك فى عهد الخلافة العباسية أو الدولة الإسلامية الموحدة. فما أن انقسمت هذه الدولة إلى دويلات بفعل العصبية القبلية التى اشترت حين صعفت الحكومة المركزية فى بغداد أطماعها بعد استئثارها بالسلطة وفعلت القوميات فعلها فى الانفصال والاستقلال بنفسها حتى تيقظت هذه الشعوب ذات الحضارات العريقة ولكنها مع هذا التيقظ كانت تحكم حكما واحدا. كانت ذلك فى العهد الطولونى وفى العصر والأيوبى وفى عهد المماليك حتى الفتح العثمانى.

وفى خلال هذه الفترة كانت هذه الدول تنتهج سياسة موحدة ولم تنفصل هذا الانفصال الظاهرى إلا فى خلال الاستعمار الغربى.

أن مصر فى كل عصورها كانت تؤمن دائما حدودهغا ضد المغارات المغولية.

أو التركية أو الهجرات المختلفة من آسيا وأوروبا باتحادها مع الشام ووقوفهما أمام الخطر الداهم يناضلان عن كيانهما وكيان الآمة العربية التى أخذت نتوشها السهام من كل مكان وخاصة فى أيام ضعفها وانحلالها.

وكانت هذه الدول تنحو نحوا واحدا، لان العنصر الغالب فيها هو العنصر العربى فالقبائل العربية كانت غالبة فى الشام وفى المملكة السعودية وفى الأردن قبل الفتح العربى، أما فى مصر فقد كانت هناك هجرات متتابعة إلى مصر فما أن كان الفتح الإسلامى أو إنتشار السلام فى مصر حتى امتزج العرب الوافدون بسكان مصر بالمصاهرة والاختلاط حتى غلب الجنس العربى وأصبحت له الشيطرة والنفوذ.

وهناك أمر آخر وحد بين هذه الدول إلى جانب العقيدة هو وقوعها فى فلك واحد فالجوار له أثره البعيد فى التقريب والارتباط الوثيق، وتعرضها جميعا لاخطار الغزو والفتح مما يدعوها -وهى المتجاورة- أى إن ننهض معا لمجاهدة هذه الغزوات ودفع المد الزاخر إلى ما وراء حدودها.

إن على ثرى أرض الشام (سوريا - لبنان - فلسطين) دماء مصرية غنية أريقت وهى تدافع عن القضية المشتركة وعن الأهداف العربية الموحدة.

وهذه الدماء عزيزة علينا نذكرها ونذكر ثراها ونحيى أرضها الزكية الظاهرة.

هذه لذكرى تقرب بين القلوب وتتسامى بالنفوس وتتعالى على الخلافات العصبية والفوارق المذهبية.

ويحكم هذا الرباط الثقافة الموحدة. فعلماء مصر وأدباؤها وأعلامها وكتابها وصحفها كلها ذات أثر بعيد الغور فى توثيق الصلات.

فمحمد عبده قد ظل أمدا يدرس فى معاهد الشام ومساجدها والاساتذة المصريون يروحون ويعدون بين حسين وآخر. الكتب المصرية وذلك الصحف ترحم المكتبات ودور النشر هناك.

وبالتالى تقوم الصحف الشامية والكتب والاساتذة بدور خطير فى نشر الأفكار والآراء وتبادلها بين أبناء قطرين تجمعهما وشائج القربى والمودة.

إن الثقافة الموحدة ركن من أركان الآلفة والأخوة ووحدة الهدف والغاية.

ولننتقل الآن إلى الأمة العربية بعد أن وهنت قوى «الرجل المريض» لترى

المحاولات التى بذلت لتتوحد. والمؤامرة الاستعمارية التى حكت ودبرت لتفرق بينها وتباعد بين أبنائها.

لقد أخذت الدول الأوربية تقاوم مقاومة عنيفة القوات التركية فى أوروبا الشرقية وتدفعها دفعا إلى الوراء ... إلى محيطها الضيق فى آسيا وبدأت هذه الدول وخاصة الكبرى منها تعمل على تقطيع أوصال هذه الامبراطورية الإسلامية فانجلترا تحاول أن تؤمن طريقها إلى الهند وأن تستولى على قناة السويس، وروسيا تعمل على أن تمزق تركيا كل ممزق حتا تجعل لها منفذا إلى الشرق الأوسط والبحر المتوسط وفرنسا تتنافس كلامنهما فى الاستيلاء على مصر والشام كما فعلت فى عهد نابليون وقيادته للحملة الفرنسية على مصر.

رأت تركيا أنها أصبحت كسفينة فى بحر هائج تتوشها الريح العاصفة من كل جانب والموج يتربص بها فى كل لحظة فلم تجد بدا من أن تستعين بولاتها إدراء هذه الأخطار عنها فاستعانت بواليها محمد على فى حرب المورة حيث صادفت القوات المصرية نجاحا فى احتلال كريت ثم اخضاع المدن اليونانية ولما رأت انجلترا أن نجم القوات المصرية فى صعود تدخلت بأسطولها الضخم وعدت إلى تحطيم الأسطول المصرى كما هو معروف فى معركة (نفارين البحرية).

ولكن مصر لم تهن عزيمتها فعندما اجتمعت كلمة الدول الكبرى عن استقلال اليونان وعادت قواتها إلى أرض الوطن أخذت تتطلع إلى وحدة عربية شاملة وبخاصة بعد أن شهدت ضعف تركيا وتزعزع مكانتها ولو أن تركيا فى ذلك الوقت ساعدت مصر على تكوين هذه الوحدة لما استطاع الاستعمار -على طغيانه- أن ينال من القومية العربية مثالا، أن مصير

الحملات الصليبية فى الشام والانجليزية فى رشيد والفرنسية فى مصر.

لقد تمكنت القوات المصرية من أن تهزم القوات التركية وأن تقف على أبواب القسطنطينية ولكن الدول الكبرى وبخاصة انجلترا قد وقعت لها بالمرصاد وأرداتها على أن تعود مرة أخرى إلى مصر حيث تنكمش فيها حتى تصبح معزولة فيسهل التغلب عليها واستعمارها.

إن انجلترا قد ألبت الدول الكبرى فى ذلك الحين (روسيا - النمسا - فرنسا - بروسيا) على القوات المصرية المنتصرة التى بلغت قوتها وفتح الطريق أمامها إلى القسطنطينية لانها رأت أن دما جديداً قد تدفق وأن الأمة العربية ستأخذ مانها القديم قوة وتماسكا. وفى هذا الخطر كل الخطر على خططها الاستعمارية التى كانت تمهد لنا آنذاك.

وانجلترا لم تكتف بما اتفق عليه من أن تكون سوريا ومصر دولة موحدة وأن تسحت القوات المصرية من الأرض التركية إلى أنها أمعنت فى التضيق على مصر فى سنة ١٨٣٩ م بعد انهزام الأتراك فى موقعة (نصبين) أمام الجيش المصرى وموت السلطان محمود ومحاولة الأتراك انقاذ ما يمكن انقاذه من البلاد التركية التى أخذت الدول الكبرى تلتهمها جزءاً فجزءاً يأن تضم أسطولها إلى الاسطول المصرى وأن تدع الفرصة العرب والمصريين ليدافعوا عن الأمة الإسلامية.

إن انجلترا أكرهت مصر إكراها بعد تهديدها بضرب الاسكندرية بأسطولها على أن ترد الأسطول التركى، وأن تجلو عن سوريا ليس هذا فحسب بل أن تظل مصر على تبعيتها تركيا وإمعانا فى إذلال مصر عليها أن أن تؤدى الجزية السنوية إلى تركيا.

أن انجلترا فعلت ذلك لتبقى على الرجال المريط من ناحية وتهدف بهذا إلى وقف القوات الروسية على الشرق الأوسط، ولتعمل من ناحية أخرى على تحطيم القوة الجديدة تدفقة من وادى النيل. وانتهاز الفرصة وضع قدمها فى الشرق الأوسط بعد اثنين وأربعين عاما من معاهدة لندن سنة ١٨٤٠م.

بل أن انجلترا أخذت تمهد للاحتلال حين شقت قناة السويس وعملت على ارباك الميزانية المصرية لتهيئ لنفسها التدخل بحجة إقرار الأمن حين قامت الثورة العرابية.

إن سياسة انجلترا فى الشرق العربى قامت على المؤامرة الاستعمارية وشراء الذمم بالأموال والتهديد باستخدام القوة وبذر بذور الفوضى والاضطراب على طريق جواسيسها وعملائها.

لقد انتهى بها الأمر إلى احتلال مصر ثم انتهزت الفرصة بعد قيام الحرب العالمية الأولى وانضمام تركيا إلى ألمانيا إلى أن تستولى على ما تبقى للعثمانيين من بلاد فى الشرق العربى وأن تتفق مع فرنسا على احتلال سوريا ولبنان كل هذا فعلت لتقطع أوصال الأمة العربية.

ويجدر بنا فى هذا الفصل الذى عقد عن الأمة العربية قبل الاستعمار أن نفرد بالحديث مشروع «الجامعة الإسلامية» الذى دعا له السلطان عبد الحميد وحمل دعوته الأولى جمال الدين الأفغانى.

إن هذا المشروع ما أقيم إلا للأبقاء على الدولة العثمانية التى كانت تعالج سكرات الموت وتوجه إليها السهام من كل جانب.

والجامعة الإسلامية تقابل الجامعة العربية وهو مشروع محمود لانه يقوم

على جمع شمل الدول الإسلامية جميعا كالأمر فى أول قيام الدعوة الإسلامية ولكن المشروع لم يقدر له النجاح لماذا ؟ ....

لأنه لم يكن خاصا بوجه النظر الإسلامية ولأن الدولة العثمانية كانت قد أنهكت أقوى الدول العربية، وخلفتها على شفا الهاوية وأقامت حزازات حركت جروحا لاتبرأ منها، بل ألحقت بها المرارة، ولان لواء الإسلام يخفق على دول شتى مترامية الأرجاء قلما تتحد فى نظمها أو تجتمع على سياسة موحدة ليس هذا فحسب بل أنها تضم أجناسا شتى وحضارات مختلفة.

وفى يقينى وتؤيدنى شواهد التاريخ أن الجامعة العربية إذا توحدت أهدافها السياسية كانت خط الدفاع الأول المكين للإسلام والحفاظ عليه. لقد كان مركز الدولة الإسلامية الحجاز فالشام فالعراق فمصر ثم تركيا، وفى تركيا اتخذت طابعا محليا ومن هنا كان ضعفها وانتهاز الدول العربية الفرصة للأفلات من هن هذا الرباط الواهى.

على أن الدعوة إلى الجامعة الإسلامية لم تدم طويلا إذ ظهرت دعوة فى حزب (تركيا الفتاة) إلى التخلى عن فكرة الجامعة الإسلامية ومن هنا نرى أن تركيا لم تكن مؤمنة فى قرارة نفسها بدعوتها إلى الجامعة الإسلامية، ثم شاءت أن تسير فى خطة التحرر من الأرتباط بالعروبة وإلى أن تكون دولة عثمانية.

مثل هذه الدولة لن تستطيع اليوم أن تحمل علم الدفاع عن الجامعة العربية أو انقاذ مشروع الجامعة الإسلامية.

ليس من غايتى فى هذا البحث أن إتحدث عن القومية العربية اليوم. وإنما أترك تكملة هذا الحديث لمن حملوا عنى عبء المضى فيه فاليوم غريب.

الدور الحضارى للتراث القومى:

تبينا فى الجزء الأول والملاحق السالفة أن الثقافة القومية لها أهميتها وأنها تستند إلى ركائز ومقومات أساسية، وقد كان لغياب أو تجاهل هذه المقومات والدعامات نتائجة السلبية في تحلل الروابط القومية وأنهيار وحدتها وتماسكها، الأمر الذى نتج عنه انقسام الوطن القومى بل واستلاب أجزاء منه لها قدسيتها ومكانتها الدينية العظيمة. وأزدادت عوامل الفرقة والأنقسام وتفشى الجمود فى ربوع الوطن العربى وانتشر التخلف والتمزق وسادت موجة الأنهيار والخلاف الشديد بين أنظمته المتباينة فى السياسة ونظام الحكم والاقتصاد وغيرها من نواحى الحياة. وأصبح الوطن العربى مطمعا للاستعمار العسكرى والاقتصاد والغزو الثقافى وهو أخطرها فى عالمنا المعاصر. وجنينا من الإنقسام والفرقة شعباً لاجئاً مطروداً من أرضه أسلبته الصهيونية وقوى الاستعمار العالمى الغربى والشرقى وسادت ملحمة الصراع الدموى ربوع الوطن فأنهكت قواه، وأنهارت مشروعاته التنموية وموارده الاقتصادية والبشرية وقامت الفورات والثورات وحركات الإصلاح للنهوض والدعوة القومية.

والواقع أننا لو حاولنا أن نسترجع تاريخ الثقافة القومية من سجل التاريخ الحضارى لتبينا ذلك الدور العام الذى قام به العرب فى خدمة الحضارة والإسهام الكبير فى تقدم العلوم والمعرفة سواء كانت علوما دينية أو علوما عقلية أو عملية. ويكفى أن نقرأ ما سطره (سارطون) Sarton أن الحضارة العربية ظاهرة طبيعية وقام العرب بدورهم فى تقديم الفكر والعلم (وكما يذهب «سيدجيو» أن العرب هم فى واقع الأمر أساتذة أوربا فى جميع فروع المعرفة).

والشاهد أن العرب عرفوا وترجموا وأضافوا الكثير من علوم اليونان

والفرس والهنود والسريان والكلدان. وكان لاضافات العرب وابداعاتهم أثره في شتى مجالات العلوم العلوم والمعرفة سواء في مجال الكيمياء أو الفيزياء والنبات أو الصيدلة أو الطب أو الرياضيات والحساب والجبر والفلك والضوء وغيرها من العلوم.

وفي الصفحات التالية أشارت موجزة لبعض رواد الفكر العلمي الذين إشارات موجزة لبعض رواد الفكر العلمي الذين أبدعوا في مختلف النظريات العلمية وكان لهم السبق والزيادة في العلوم المختلفة.

وهذه الإشارات على سبيل المثال وليس الحصر، لعلنا من خلالها نتعرف على الدور الحضاري ومدى إسهام رواد الفكر العربي في أزدهار حركة العلم والثقافة عليها تكون حافزا للأجيال المعا- القادمة على المضى قدما بالمنهج العلمي لاكتشاف أسباب التقدم العـ بعد عصور من التخلف والتمزق القومي.

والذي يأمله الإنسان العربي في تطلعه نحو المستقبل هو الوحدة والتقدم من خلال إعادة أمجاد الأوائل بروح معاصرة وجادة تستلهم الماضي وتنطلق إلى مستقبل مزدهر يعلي من الوطن العربي ويسهم في خدمة الحضارة ورفاهية الإنسان.

تاريخية الإسلام : عقيدة وحضارة وثقافة

١- المظاهر العامة :

عرض المؤرخ العظيم آرنولد توينبى لموضوع الإسلام والحضارة الإسلامية فى جميع أجزاء موسوعته التاريخية. كما أفرد للإسلام كعقيدة دينية، مكانا بارزاً فى كتابه «اقتراب مؤرخ من التاريخ An Historian Approach to Religion ويشهد للإسلام فى هذا الكتاب بأنه أكثر العقائد الدينية اتفاقا مع المنطق وأشدها صرامة فى الإيمان بمبدأ الوحدانية الحليل، وأعظمها وضوحا فى إدراك الاستشراف الإلهى وتسامى الذات الإلهية.

ويسترعى توينبى الأذهان إلى صاحب انبعاث الإسلام من مظهر درامى يفوق كثيراً ما صحب ظهور الديانتين العالميتين الأخيرتين. المسيحية والبوذية.

فإن حياة السيد المسيح ووفاته قد مرتا دون أن يلتفت إليهما أحد فيما عدا جماعة صغيرة غامضة تألفت من مريدية من يهود الجليل. ويستمد الباحث عن رسالته من أسفار الكنيسة المسيحية، إطلاقا. إذ تكاد أن تخلو المؤلفات التى كتبت فى إبان القرن المسيحى الأول (سواء باللاتينية أو اليونانية أو الآرامية) من أية إشارة أو تلميح إلى هذا الحدث العظيم.

والمثل يقال عن رسالة سيد هارتا جوتاما بوذا، برغم كونه ابن ملك إحدى ولايات الهند الصغيرة وما كان يتصور أن يمر إعتزال ولى العهد دنيا الناس دون أن يسجله مؤرخو عصره، أسوة بما سجلوه من أحداث أقل شأنا.

والحق، كما يقرر الأستاذ توينبى، لم يصبح للمسيحية تأثير سياسى ودينى إلا بعد رسالة السيد المسيح بثلاثمائة سنة وبفضل أعتناق الامبراطور قسطنطين المسيحية. كذلك لم يعد للموذية دور بارز فى السياسة الدولية إلا

بعد وفاة البوذا بمائتى سنة وبفضل اعتناق الامبراطور آشوكا لها. أما الإسلام، فإنه على العكس، أخذ تأثيره على مجريات الأمور العالمية يعظم فى غضون حياة الرسول ﷺ. بل لقد تولى شخصيا صياغة تلك المبادئ التى أثرت فى السياسة، ولاتزال تؤثر فيها حتى اليوم. فبعدما استقر المقام بالنبى الكريم فى يثرب. دلل على أنه عبقرية سياسية إلى جانب كونه صاحب رسالة دينية عظمى.

٢- الجانب السياسى من ظاهرة الإسلام

استطاع رسول الله ﷺ قبل وفاته - كما يقول توينبى - أن يرغم طبقة مكة الأوليجاركية متمثلة فى قريش على الإذعان لتعاليمه. وتبدى حذقه السياسى ونبل أخلاقه وسماحة نفسه فى الشروط المعتدلة غاية الاعتدال التى صلح على أساسها أعداءه. وأمكنه بعد فتح مكة أن يوسع نطاق سلطانه إلى جزء كبير من شبه الجزيرة العربية وأخذت قواته تغير على مشارف الامبراطورية الرومانية المجاورة لشبه الجزيرة. فكان ذلك إرهاصا باستيلاء صحابته بعد وفاته بعشرين سنة على جميع أملاك الامبراطورية الساسانية وعلى أفضل أجزاء الامبراطورية الرومانية أى سوريا (بمعناها الشامل) ومصر.

ولقد تراءى للعالم غير العربى -وقت انبعاث الإسلام- أن إندفاع العرب يماثل اندفاعات البدو المتحدثين باللهجات السامية على كر العصور والأحقاب، إذ يسجل التاريخ إندفاعين للعرب قبل البعثة المحمدية.

الأول : فى إبان القرن الثانى قبل الميلاد، وقتما أخذت قبضة الامبراطورية السلوقة تتراخى من على الهلال الخصيب.

الثانى : خلال القرن السابع قبل الميلاد عندما بدأت الامبراطورية

الآشورية تتداعى تحت ثقل الأعباء المالية التى ألقتها هى بنفسها على عاتقها.

وسبق هذين الأندفاعين العربيين، واندفاع أقوام من الساميين، من الآراميين والعبرانيين والكلدانيين خلال القرن الثالث عشر قبل الميلاد، وقتما أخذت الدولة الحديثة المصرية تنهار.

ولم يكن للدفاع العرب وغيرهم من الأقوام السامية يقل فى المرات السالفة الذكر عن اندفاعهم فى حياة الرسول وبعد وفاته عليه السلام، بيد أن الاستاذ توبينى يلاحظ أن الدولة الإسلامية العالمية قد اتسعت فى غضون حياة جيل واحد وانبعثت من نواة صغيرة جدا تمثلت فى دولة متفردة تسيطر على واحة متفردة. ويرد هذا التوفيق المذهل للعقيدة الإسلامية وحدها.

وأصبحت الدولة الإسلامية - بعد غزو العراق وإيران وسوريا ومصر - وارثة للامبراطورية الساسانية، مثلما ورثت ملك الدولة الرومانية وبفضل موارد العرق الاقتصادية بالذات - وفى ظل حكم العباسين - تحولت الدولة الإسلامية إلى امبراطورية كبرى فى سلسلة الامبراطوريات العالمية.

ولقد امتشقت الدولة الإسلامية الحسام خلال الفصل الأول من تاريخها لمناهضة السيادة الهلينية فى جنوب غربى آسيا وفى مصر. هذه السيادة التى ساندتها الحروب الرومانية منذ القرن الأخير قبل الميلاد وإذا كان الإسلام قد ناهض الهلينية سياسيا، لكنه - كما يقرر توبينى قد تعايش معها سلميا على الصعيد الثقافى. وأمكنه استيعاب المنابع الثقافية الهلينية من تأدية دوره كعقيدة دينية عالمية.

بيد أن الحضارة الإسلامية وإن تأثرت بالفلسفة الهلينية -تأثراً عمل على

إحياء الفلسفة والعلوم الهلينية– لكن ثمة عنصرا هلينيا تقبلته المسيحية التى تأثرت هى الأخرى بالفلسفة الهلينية –وسلمت به عن رضا وارتياح، ولكن أنكره الإسلام إنكارا تاما ونبذه نبذا باتا. ويعنى به توينبى تأليه السيد المسيح والفكرة التى تستتبعها الخاصة باعتبار الربوبية تتألف من أقاليم ثلاثة[1]. فإن الإسلام وإن كان يضفى على عيسى عليه السلام مكانة سامية لكنه لايسلم بألوهيته، كما ينكر عملية صلب المسيح وفكرة التكفير عن خطيئة البشرية الأزلية التى أنحدرت إليها من آدم. فالإسلام يؤمن برسالة المسيح كرسول من رسل الله، ولكنه ينكر ألوهيته ويعتبر التثليث شركا بوحدانية الله لايغتفر.

وفى معرض الكلام عن انبعاث الإسلام، يقارن وتوينبى بين حالة المجتمع وقت انبعاث كل من الإسلام والمسيحية.

أولا – تبلورت مهمة المسيح فى أذهان اليهود فى خلع نير الامبراطورية الرومانية من على كواهلهم، وأن يقيم مسيحهم –لهم– مكانها امبراطورية دنيوية يكونون فيها الجنس السيد.

ثانيا – ظاهر أن توينبى يميل للقول بأن البيئة قد فرضت على المسيحية فى إبان نشأتها اللجوء إلى أسلوب الوداعة والمهادنة. أما بالنسبة للمجتمع الإسلامى الناشئ، فلما كان ليستطيع اصطناع أسلوب المسالمة واجتناب العنف ليحفظ نبى يبشر بمذهب يناضه الأوليجاركية المحلية الحاكمة. وكان محمد مواطن دولة مدينة تجيش بالفتن ولم يكن سلطانها السياسى يتعدى مساحة محدودة للغاية من الجزيرة العربية، فكان من السهل يتعدى مساحة

(١) الأب والابن والروح القدس

محدودة للغاية من الجزيرة العربية، فكان من السهل على مناهض طبقتها الحاكمة الانسحاب بعيدا عن متناولٰ قبضها، وهذا مافعله النبى بهجرة إلى المدينة حيث وجد فيها الملاذ من أذى قريش وتزعم مجتمعها سياسيا. وفى المدينة -كما يقول توينبى- تبدت عبقرية محمد السياسية.

أما السيد المسيح، فما كان فى وسعه الإفلات من سلطان الامبراطورية الرومانية السائد فى كل مكان. ويؤكد توينبى أن المسيحية والإسلام أنموذجان واضحان لنوع واحد بعينه.

أولا - انبعث كلاهما بفضل التوفيق بين الآراء والمذاهب المتناقضة التى تخلفت عن أنقاض حضارتين مندرستين.

ثانيا - اتجهت الديانتان -كلتاهما- للتبشير بمبادئهما للعالم بأسره. وهدفنا لاجتذاب البشرية إلى مبادئهما.

ثالثا - أرست الديانتان دعائهما فى بداية الأمر داخل نطاق دولة عالمية، ثم وفقت تدريجيا فى الفوز بالولاء الروحى لسكان هذه الدولة. وأمكنت لها الحياة بعد سقوطها، بل وانتشرتا فى أماكن أبعد من حدودهما.

رابعا- تأثرت العقيدتان والحضارات التى انبعثت عنهما بالعناصر السورية والهلينية على السواء. ويعتبر توينبى اندفاع الإسلام آخر الانتفاضات التى استكملت طرد الهلينية من بلاد جنوب شرق جبال طوروسى. وبه توجت ردود الفعل ضد السيادة الهلينية التى ظلت فى هذه المنطقة أمداً طويلا. ويمتاز رد الفعل الإسلامى عن ردود الفعل السابقة بتبدية على الصعيدين العسكرى والسياسى، كما تجلى على الصعيد الدينى كذلك. فى حين اقتصرت ردود الفعل منطقة الشرق الأوسط على الثقافة الهلينية الدخلية فى

انبعاث المذهبين. المينوفيستى : (مـذهب القائلين بأن السيد المسيح طبيعة واحدة هى الطبيعة الإلهية) والنسطورى : (مذهب القائلين بأن للسيد المسيح طبيعة واحدة هى الطبيعة البشرية ويؤلهون الكلمة لأن بها تم خلق المسيح). انبعاثهما ضد الكنيسة البيزنطية والكنيسة الكاثوليكية، وضد اللغة اليونانية والنظام الرومانى. واستفحلت مقاومة هذين المذهبين إلى درجة أن اندفعت كنيسة روما الكاثوليكية للتنكيل بالنسطوريين فلجأوا إلى حمى الدولة الساسانية، واضطهدت كنيسة بيزنطة المصريين أتباع المذهب المينوفيستى، فلما نجح الفتح العربى وجدوا فى حماه الأمن من بطش أعداء مذهبهم الدينى.

ومن نظريات توينبى التى أبداها فى كتابه «دراسة للتاريخش وأعاد ترديدها فى كتابة «اقتراب مؤرخ من الدين» نظرية تطويع العقيدة الدينية لخدمة أهداف السلطات الدنيوية السياسية. فمن رأية أن العقيدة الإسلامية لم تسلم من هذا المصير، مثلها فى ذلك مثل الأديان. المسيحية والبوذية والزرادشتية والهندوكية وهو لايرضى -إجمالا- عن إخضاع العقيدة الدينية لأهواء الساسة ونزاوتهم. ويدل على رأية بالقول بأن العقيدة المسيحية قد انتهت إلى مصالحة بينها وبين السلطة الزمنية تنازلت المسيحية بمقتضاها عن رسالتها الروحية بتولى إتباعها بتنفيذ غايات السلطان وأهدافه الدنيوية مقابل إسباغ حمايتها على إتباع العقيدة الدينية؛ فلقد انبنى على اتفاق رجال الدين والساسة تردى المبشرين بالعقيدة الدينية فى أمور الدنيا فاندفعوا لاستخدام القوة العارمة فى تنفيذ غايات تجافى روح المسيحية خاصة والنزعة الدينية عامة.

ويعتبر توينبى تردى المسيحية فى معضلات السياسة، أبشع الكوارث التى

حلت بالمجتمع الغربى، ذلك لأن السيد المسيح قد أبى إلا أن تظل رسالته روحانية بحتة، تفوده لمكابدة أهوال الصلب.

وبالأحرى؛ يقرر توينبى أن العقيدة الدينية تبدأ أيديولوجية الطابع، ثم يستخدمها السلطان الدنيوى لكفالة الغايات القومية وتحقيق أهدافه الخاصة - ويسوق مثلا بالنسبة للإسلام - استخدام الصفويين مذهب الشيعة الإمامية واستخدام الأتراك المذهب السنوسى. ولايقتصر استخدام العقيدة الدينية -لغايات سياسية- على السلطات الزمنية، بل تستخدمها الجماعات القومية التى غلبتها القوة الاستعمارية الغاشمة على أمرها وسلبتها استقلالها السياسى، وهددت ذاتيتها الثقافية.

وإذا كانت العقيدة الدينية - عموما - تخسر الكثير من رسالتها الروحية وحيويتها إن استظلت برعاية السلطة الزمنية - وفق رأى توينبى - فإنه يستثنى الإسلام من هذه القاعدة.

فالإسلام قد وفق فعلا فى أن يصبح العقيدة الدينية لمجتمع الشرق الأوسط الذى أصابه الإنحلال. ونجح الإسلام بالرغم فى إقحامه فى الشئون السياسية منذ البداية ومضية فى ذلك السبيل بطريقة قاطعة لم تعهد فى الأديان كافة. بل أن جنوح الإسلام إلى هذا التورط السياسى - وفق تعبير توينبى - بدأ أثناء حياة رسوله، بل على يد الرسول نفسه، لا على يد آخر أقل منه شأنا.

ويقول توينبى أن سير الرسول ﷺ عامل من أهم العوامل أبرزها فى تواريخ الحضارات. ولم تمض على وفاته سنوات قليلة حتى استطاعت جيوش المسلمين فى عهد الخليفة عمر أن تقيم دعائم امبراطورية ضخمة. وما هذا العمل السياسى الفذ إلا حاصل توفيق محمد عليه السلام السياسى فى غضو مرحلة حياته السياسية الدينية.

وهذا التوفيق السياسى الشامل كتعبير توينبى - قد أثر تأثيرا عميقا على مصير الإسلام حتى وقتنا الحاضر. فى هذا التأثير يتبدى بجلاء اختلاف الإسلام عن المسيحية.

فلقد اتجهت العقيدتان من الناحية السياسية -لسلوك السبيل الذى أشار به مؤسسها، سواء بالنسبة أو القدوة.

فالكنائس المسيحية بصفة عامة ما برحت تنادى بوصية المسيح «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله». وبالرغم من أن الكنيستين الأرثوذكسية والبروتستانتية استثناءان هامان لهذه القاعدة، فإن دمج كل من هاتين الكنيستين فى الكيان السياسى للدولة العلمانية التى كانت تستعيدها قد ظل غير تام وما يبرح هذا الإندماج القاصر غير طبيعى.

ونجد العكس فى الإسلام.

إذا ليست العلاقة بين الجانبين الدينى والسياسى من نظام الدولة الإسلامية علاقة مصطنعة تعوق سير الدولة وتقدمها. إذ يلتئم الجانبان فى وحدة أصلية وأساسية بحيث ينتفى فى علم الاجتماع الإسلامى .

لم ترتكب ضد اليهود ضد اليهود فى الشرق الأدنى، بل ارتكبت ضدهم فى أوروبا؛ ولم يوقعها بهم الغرب، بل أوقعها بهم الألمان. وإن العالم الغربى، عن طريق الأمم المتحدة، قدم إلى الصهاينة صك إنشاء دولة اسرائيل فى فلسطين تفكفيرا عن اضطهاد الألما للهيود؛ فكان ذلك الصك مبررا لانتهاك حقوق أناس لم يكن لهم شأن فى المذابح التى حاقت بيهود أوروبا.

ويعتبر توينبى تشريد غالبية سكان فلسطين بفعل العدوان الصهيونى، وما تلاه من إذلال العرب، إنعكاسا لضعف الدول العربية السياسى الذى يعكس بدووره فساد أحوال العرب الاجتماعية ويلقى على الطبقة العربية الحاكمة مسئولية ما آلت إليه أمور العرب من هو أن ومذلة.

٣- رسالة العالم العربى الحضارية

يشغل العالم العربى مكانا بارزا فى دراسة توينبى التاريخية وفى أبحاثه السياسية الدولية. فإنه موطن حضارتين رئيسيتين هما أعظم الحضارات أصالة وأوغلها فى القدم؛ ويعنى بها الحضارة المصرية والحضارة السومرية. وتفرعت عن هاتين الحضارتين حضارة الشرق الأوسط التى انحدرت منها الحضارة الإسلامية، وهى التى يعتبر المجتمع العربى قطب رحاها سياسيا واقتصاديا وثقافيا.

ويستمد العالم العربى أهميته التاريخية من ظهور الزراعية فى أرجائه لأول مرة فى تاريخ البشرية. ففى العالم العربى، وفى مصر بالذات، زرع القمح وصنع الخبز عماد غذاء الإنسان لأول مرة منذ نصف مليون سنة على أرجح الأقوال العلمية وقد زود ابتكار زراعة الغلال منطقة العالم العربى بميزة رائعة على العالم القديم بأسره.

ويشغل الشرق العربى مركزا جغرافيا رائعا بين المحيط الأطلسى والأبيض المتوسط، ويمتد على طول البحر الأحمر والمحيط الهندى والخليج العربى : إنه مركز العالم بأسره. ولقد غدت مصر بعد توفيقها فى كسر شوكة المغول فى عين جالوت وهزيمة الصليبيين: قعلة العالم الإسلامى العسكرية، وحصنه السياسى والاقتصادى، ومنارته الثقافية والدينية. ولو لم توفق مصر، كما يقرر الاستاذ توينبى، فى هزم المغول والصليبيين، لأظلم مستقبل الإسلام تماما،

ولأسدل الستار على الثقافة العربية زمانا طويلا. وبالتالى؛ تأتى رفاهة مصر فى طليعة عوامل قوتها السياسية والحربية، ومصر - بدورها هى درع العروبة والإسلام.

ولقد وقر فى الأذهان أن تحول السلطان من العالم العربى إلى أوروبا ظاهرة كتب لها الخلود أبد الآبدين ودهر الداهرين. بيد أنه إذا كانت الثورة الزراعية التى انبعثت بمصر بعد انتهاء عصر الجليد والتى تبلورات فى زراعة التى انبعثت بمصر بعد انتهاء عصر الجليد والتى تبلورات فى زراعة الغلال وتصديرها، قد كسفت شمسها قوة صناعية ابنعثت فى أوروبا الغربية وتجلت فى المآثر التكنولوجية التى استحدثها العلماء الغربيون - فلن يخفى على الباحث أن المنجزات التكنولوجية أصبحت فى حركة انتقال متصلة من بلد إلى آخر يتعاظم خطرها يوما بعد آخر: الأمر الذى أصبح يحد كثيراً من تفوق أوروبا الغربية وتساميها الثقافى. بل إن التفوق الغربى آخذ فى الضعف تدريجيا، بفعل إقبال أمم أحرى على تطوير حياتها العلمية وفق أحدث النظم واقتباسها - بل وابتكارها - المستحدثات العلمية والتكنولوجية والخبرات الفنية حكراً لأمة تتيح لها - بمفردها - السيادة على بقية العالم، أو على مناطق منه.

إن أراضى العالم العربى تضم حوالى ثلاثة أرباع احتياطيات النفط المعروفة فى العالم بأسره. وهذه الثروة الهائلة قد أعادت إلى العالم العربى الأهمية الدولية التى كان يستمدها فى الماضى من الزراعة بفضل تنظيم الرى تنظيما تكنولوجيا. ومن الناحية الأخرى استرد العالم العربى أهميته السابقة كمركز رئيسى للمواصلات الدولية.

فإن سيطرة أوروبا الغربية وقتا ما على جنوب وشرق آسيا من الهند حتى الصين، قد اضطرها للتفكير في استخدام طريق الشرق العربي أوروبا في هذا الشأن في حفر قناة السويس. وإذا كانت حملة نابليون قد قرعت باب مصر -مدخل العالم العربي- في عنف، إلا أن مصر أفادت من الحملة فائدة جليلة، إذ أعادتها إلى موضعها كمركز للعالم. وهذه فكرة لم تغب عن ذهن نابليون وقتما احتل مصر.

٤- صحوة العالم الإسلامي

أمكن للدول الغربية في إبان القرون : السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر الاستيلاء على أجزاء شاسعة من دار الإسلام :

فاستولى الهولنديون خلال الفترة ١٦٠٠على جاوة وبقية جزائر الهند الشرقية.

واستحوذ البريطانيون على البنغال خلال أعوام ١٧٥٧-١٧٦٤.

لكن هذه المناطق تقع على الحد الجنوبي الشرقي الأقصى لدار الإسلام. فلما أن حاول البريطانيون النفوذ إلى لب العالم الإسلامي باجتياح أفغانستان، منوا بكارثة غيرت - كما يقرر توينبي- مجرى التاريخ. ذلك لأنه ما إن حل عام ١٩٥٢ حتى أصبح هذا اللب الممتد من مصر إلى أفغانستان، من تركيا إلى اليمن متحرراً تماما من السيطرة السياسية أو حتى النفوذ السياسي. وتم ذلك -أساسا- بفضل انبعاث البلاد العربية ومقدمتها مصر من طوفان الإمبريالية التي رزح العلام الإسلامي تحتها عام ١٨٨٢. وكانت تركيا -قبل ذلك- وفقت في القضاء على تهديد اليونان لكيانها، إذ أمل ساسة اليونان استعادة الامبراطورية البيزنطية عن طريق طرد الأتراك من الأناضول.

وتابع العـالم الإسـلامى خطواته الموفـقـة فى التـحـرر من ربقـة الحكم الأجنبى؛ فتكونت دول : باكستان وأندونيسيا وماليزيا وليبيا وتونس والمغرب وموريتانيا والسنغال وغينيا والصومال والسودان ومالى والنيجر ونيجريا... إلخ. كما أصبحت الأقليات الإسلامية فى الهند وأفريقيا تساهم مساهمة فعالة فى إدارة شئون أوطانها وتستمتع بحرياتها السياسية والثقافية.

وللعالم الإسلامى أهميته القصوى كمصدر للسلع الأساسية وكمعبر للمـواصـلات الرئيـسـيـة. ويضـم العـالـم الإسـلامى ثلاثة مـواطن من مـواطن الحضارات الأربع الرئيسية فى العالم القديم : المصرية، السومرية، السندية ... أما الحضارة الرابعة فهى الحضارة الصينية. والثروة الزراعية التى انتزعتها فيما مضى هذه المجتـمـعـات من وديان، النيل الأدنى، دجلة والفـرات، والسند... تلك الوديان التى استعصيت فى ماضى أيامها على الاستغلال: هذه الثروة قد زادت فى مصر والبنجاب واستعيدت جزئيا فى العراق. وتم ذلك بفضل تطبيق الطرائق الغربية الحديثة فى ضبط المياه. على أن أهم إضـافة الموارد العـالم الإسلامى الاقتـصـادية، جاءت نتيـجة اكـتـشـاف النفط والانتـفـاع بمستـودعـاته الكامنة فى باطن الأرض التى لم تكن لهـا فى يوم من الأيام قيمة زراعية ذات شأن.

وصفوة القول؛ استطاع توينبى تعيين موضع الإسلام فى الحضارة العالمية بفضل دراسة.

أولا – العقيدة الإسلامية، كما انبعثت فى عهد الرسول ﷺ وتطورت على أيدى المسلمين، تحت تأثير البيئة والزمن.

ثانيا – الدولة والمجتمع الإسلاميين. وقد وضع عليه الصلاة والسلام قواعدهما ثم استطالا فى سرعة مذهلة.

ثالثا – الحضارة الإسلامية . وهى نتاج فرعى للعقيدة الإسلامية.

رابعا – موقف البلاد الإسلامية من صراع القوى السياسية الدولية.

أصول المشروع الحضارى القومى
وأهمية التاريخ عند المسلمين

لاشك أن الرصيد الهائل الكبير من كتب (التاريخ) عند المسلمين - منذ ابتداء عصر التدوين فى أواخر القرن الثانى الهجرى - يؤكد لنا أن المسلمين اهتموا بالتاريخ اهتماماً كبيراً قل أن نجد له مثيلاً عند غيرهم. والحق أن العرب والمسلمين قد شققوا الكتابة فى التاريخ، وافتنوا فى تفريعها إلى فنون كثيرة، فنراهم كتبوا فى تاريخ العرب القديم والحديث، وفى أيام العرب فى الجاهلية والإسلام، وفى مغازى الرسول ﷺ وسيرته، وفى الفتوح، وفى تاريخ الرجال وطبقاتهم، وفى تاريخ المدن والأمصار والخطط، وفى التاريخ السياسى العام والخاص، وفى تاريخ الرسل والملوك، وفى الأنساب وتواريخ القبائل، بل كتب بعضهم فى «المعارف» العامة التى تتصل بالتاريخ منذ بدء الخليقة إلى عصره. ويظهر أن العلم (بالتاريخ) كان هدفاً أساساً عند الخليفة أو الأمير أو الحاكم بصفة عامة. ولم يكن القصد من ذلك العلم التسلية أو إزجاء الفراغ بسماع أخبار وحوادث وسير قد تكون الأساطير أضفت عليها لوناً من غير الحقيقة، وإنما كان القصد من العلم التاريخى هو إمداد الحاكم المتمثل فى شخص الخليفة أو غيره بفيض من المعارف التاريخية البعيدة والقريبة التى تزوده بزاد من العلم الذى يعينه على الحكم بوعى وفهم لمجريات الأحداث قبله. ومن هنا نستطيع أن نقرر أن عامل (المنفعة) كان بارزاً فى اهتمام الخلفاء بالتاريخ، لأنه أداة صالحة تعين على الحكم الصالح الذى كان ينشده الحاكم المسلم. ومن هنا -أيضا- نفهم سر إجماع المؤرخين المسلمين -على توالى العصور- على ناحية «العبرة» و «الموعظة» و «المنفعة» المستمدة من المعرفة بالتاريخ، والمكتسبة من الإطلاع

عليه والإلمام به ومن هنا كذلك نستطيع أن ندرك سر العالم المؤرخ القديم القائل فى علم التاريخ : (مجمع أخبار العلماء ومذاهبهم. والحكماء وكلامهم، والزهاد والنساك ومواعظهم، عظيم الغناء، ظاهر المنفعة فيما يصلح الإنسان به أمر معاده ودينه أو سريرته فى اعتقاداته وسيرته فى أمور الدين، وما يصلح به أخر معاملاته ومعاشه الدنيوى. وكذلا ما يذكر فيه من أخبار الملوك وسياستهم، وأسباب مبادئ الدول وإقبالها، ثم سبب انقراضها، وتدبير أصحاب الجيوش والوزراء، وما يتصل بذلك من الأحوال التى يتكرر مثلها وأشباها أبداً فى العالم. غزير النفع، كثير الفائدة، بحيث يكون من عرفه كمن عاش الدهر كله، وجرّب الأمور بأسرها، وباشر تلك الأحوال بنفسه، فيغزر عقله، ويصير مجربا غير غِّر ولاغمر...).

ويبدو لنا مبلغ اهتمام الخلفاء بالتاريخ والاستماع إليه والإفادة منه مما صنعه الخليفة الأموى معاوية بن أبى سفيان الذى صارت إليه خلافة المسلمين بعد الخلفاء الأربعة الراشدين، والذى صارت «الخلافة» إليه منذ تولاها -بعد صراع مريرى مع الإمام على بن أبى طالب، ومحاورات ومناورات مع ابنه الحسن رضى الله عنه انتهت بنزوله عن الخلافة لمعاوية... فقد روى المؤرخون أن معاوية كان يجلس لأصحاب الأخبار - وهم الطبقة الراوية الأولى من المؤرخين المسلمين - فى كل ليلة بعد العشاء، ويظلون بحضرته إلى ثلث الليل، وهم يقصون عليه آأخبار العرب وأيامهم، وتواريخ ملوك العجم وسياستهم فى رغيتهم، وسائر ملوك الأمم وحروبها ومكايدها. ثم يذهب إلى فراشة فى ثلث الليل ويقوم فيأتيه غلمان مرتبون وعندهم كتب -أو رسائل - قد وكلوا بحفظها وقراءتها، فيقرءون عليه ما فى تلك الكتب من سير الملوك وأخبار الحروب ومكايدها وأنواع السياسات.

والمعتقد -بل القريب من اليقين- أن تلك الكتب والرسائل التاريخية لم تكن باللغة العربية، بل كانت بلغا الأعاجم من اليونان والرومان وغيرهام، لأن تدوين العلوم والأخبار لم يكن قد بدء حتى عصر معاوية، فإنه بدأ فى زمان متأخر عن هذا، أعنى فى القرن الثالث الهجرى، ومعاوية كان فى النصف الأول من القرن الأول الهجرى. وكان معاوية بالطبع لايعرف غير العربية، ولهذا نستظهر أن قراءة تلك الكتب عليه فى كل ليلة كانت عن طريق الترجمة الفورية العفوية، لا الترجمة المكتوبة. ولم يكتف معاوية بهذا، بل إنه استقدم الراوية الإخبارى (عَبيد بن شريّة) اليمنى من صنعاء إلى دمشق عاصمة الأمويين، فكان يقص عليه أخبار العرب الأقدمين وسير ملوكهم. ويقال إن معاوية أمر بتدوين أخباره ورواياته الشفوية فى رسائل كان منها كتابان، أحدهما كتاب (الملوك وأخبار الماضين)، والآخر كتاب (الأمثال) ولقد عاش «عبيد» هذا إلى سنة ٦٧هـ حيث توفى فى عهد عبد الملك بن مروان.

وقد أمتد اهتمام الخلفاء بالتاريخ إلى العصر العباسى بعد الذى بدا من اختمام الأمويين بالتاريخ. فقد كان الخليفة الأموى عبد الملك بن مروان، والوليد بن عبد الملك يوجهان أسئلة تاريخية إلى الراوية المؤرخ «عروة بن الزبين» أخى «عبد الله ومصعب بن الزبير»، وكان «عروة» يجيب عن هذه الأسئلة - وخاصة ما يتصل بسيرة النبى ﷺ مغازيه- من أحاديث جمعا. وبلغ من اهتمام الخليفة الأموى العادل عمر بن عبد العزيز بالتاريخ أنه أمر الراوية العالم بالمغازى والسير : عاصم بن عمر بن قتادة -وهو أنصارى من أهل المدينة- أن يجلس فى مسجد دمشق ليحدث الناس بالمغازى وسيرة الرسول ﷺ ومناقب الصحابة، ففعل. وقد توفى هذا الرواية فى سنة ١٢٠ هـ أو سنة ١٢٩ هـ. وكان من المصادر التى اعتمدت عليها «ابن إسحاق»

صاحب السيرة النبوية التى هذبها ابن هشام، «والواقدى محمد بن عمر» المتوفى سنة ٢٠٧ هـ.

ولم يقل خلفاء العباسيين وأمراؤهم اهتماماً بالتاريخ عن الأمويين، فإن الخليفة أبا جعفر المنصورى حرص على أنه يتصل به المؤرخ «ابن إسحاق» صاحب السيرة النبوية، وطلب منه أن يقوم بتأليف كتاب لابنه المهدى يتناول التاريخ العام منذ خلق آدم إلى يومه. وقد قام ابن إسحاق بالمهمة وألف هذا الكتاب الذى وجده المنصور طويلا فأمره باختصاره.

وكان المؤرخون والإخباريون والرواة موضع التقديم والتقريب عند العباسيين. فلما زار الخفليفة العباسى «المهدى» مدينة الرسول ﷺ وسمع باسم الرواية (أبى معشر السندى)، واسمه نجيح، استقدمه إليه واستصحبه معه إلى بغداد، وأجرى عليه رزقاً قدره ألف دينار، وقال له : (تكون بحضرتنا فتفقد من حولنا). ولم تكن دروسه ببغداد حول العلم والفقه وحسب، بل كان يروى معارفه فى التاريخ، وخاصة فى كتابة «المغازى» الذى نقل عنه الواقدى، وابن سعد صاحب كتاب «الطبقات» المشهور.

ومحمد عمر الواقدى هذا هو الذى كشفه -أو اكتشفه- يحى بن خالد البرمكى للخليفة هارون الرشيد، فقد زار الرشيد مدينة الرسول ﷺ سنة ١٧٠ هـ فقال لوزيره يحيى : أرتد لى رجلا عارفا بالمدينة والمشاهد، وكيف .كان نزول جبريل عليه السلام على النبى ﷺ، ومن أى وجه كان يأتيه، وقبور الشهداء، فسأل يحيى بن خالد حتى اهتدى إلى «الواقدى» فقدمه إلى «هارون»، فمعرفة معالم مدينة الرسول. وطلب منه يحى أن يصير إليه فى العراق - على نحو ما تفعل الدول اليوم فى استقدام العقول البشرية إليها - ففعل ونشر عمله وروايته هناك، وحظى بعطف كبير من يحيى البرمكى. ولما

نكب البرامكة جزع «الواقدى» عليهم، وكان يكثر الترحم عليهم بعامة. وعلى يحى بن خالدون بخاصة.

وإذا كان علم (التاريخ) قد لقى من خلفاء المسلمين مساندة ومظاهرة له واهتماما به، فإن المؤرخين أنفسهم - سواء أكانوا رواة أم مدونين- قد اهتموا به، وأظهروا فضيلته. ولاتكاد تخلو مقدمة كتاب فى التاريخ الإسلامى من إشادة المؤلف المؤرخ بعلم التاريخ، والتنبيه المتكرر على مزيته، والتوكيد على شدة ضرورته للحاكم والمحكوم على السواء. ولو استعرضت ما كتبه المؤرخ «الطبرى» فى مقدمة كتابه العظيم - الذى أعادت دار المعارف طبعة بتحقيق الاستاذ «محمد أبو الفضل إبراهيم»، وما كتبه المؤرخ «عز الدين بن الأثير» فى تقديمه لكتابه: «الكامل»، وما كتبه المؤرخ «ابن خلدون» فى مقدمته المشهورة لكتابة الكبير فى التاريخ، وما كتبه «ابن الفرضى»، و«ابن الجوزى» و«العماد الأصبهانى» و«ابن خميس» مؤرخ الأندلس وصاحب «تاريخ مالقة» وغيرهم من أصحاب المطولات والموسوعات والمختصرات -لوقف على مبلغ اهتمام المؤرخين المسلمين أنفسهم بالتاريخ، لامن حيث تدوينه والتصنيف فيه فحسب، بل من حيث إبراز أهميته فى مقدمات كتبهم.

ولم يكن المؤرخون وحدهم أصحاب الاهتمام بفائدة التاريخ ومزيته، فقد وقف الفقهاء وعلماء التشريع يناصرون قضية التاريخ، كما فعل «ابن أبى الدم» المتوفى سنة ٦٤٢ هـ الفقية الشافعى المؤرخ، وغيره من العلماء الذين عرفوا للتاريخ أهميته.

ومازال اهتمام العلماء والمؤرخين والخلفاء والأسراء والحكام بالتاريخ باقيا على مر العصور. ولم ينقطع ذلك الاهتمام أو يقل لحظة. فقد روى أن

«بدر الدين لؤلؤ» صاحب بلادن الموصل وأميرها فى القرن السابع الهجرى كان يتلهى فى مجالس أنسه ولهوه بسماع الأشعار، والملهى من الحكايات، فإذا ما دخل شهر رمضان أحضرت له كتب التواريخ والسير، وجلس الزين «الكاتب» ، وعز المحدث يقرآن عليه أحوال العالم...

الشعر فى متن التاريخ:

لقد أدى الشعر العربى دوراً كبيراً فى تاريخ الأدب العربى، كما قام بدور كبير فى مسالك الحا العربية ودروبها، وظل فى الجاهلية وفى عصور الإسلام كلها عنصراً مهماً من عناصر فن القول، ما عدا تلك الفترات من الضعف التى مرت عليه ولم يكن معدى عنها بحكم الظروف الغالبة المتحكمة فى مسيرة الشعر والأدب قوة وضعفاً.

وإنك لو تناولت سيرة لرسول عليه السلام ومغازيه لوجدت للشعر فيها مجالاً غير ضيق. ولو تناولت سيرة بن هشام للنبى عليه الصلاة والسلام التى انتهت إلينا من سيرة المؤرخ محمد بن إسحاق، والتى وصلت إلينا مهذبة على يد ابن هشام لوجدت الشعر غالباً فيها بكثرة تسترعى النظر، وهو شعر جاهلى وإسلامى. ولكن المؤرخ ابن هشام المتوفى سنة ٢١٨هـ لا يؤمن بصحة هذه الأشعار، وينبه كثيراًعلى الخلط والخطأ فى نسبها إلى أصحابها، أو ينكر معرفة أهل العلم بالشعر لها...وكأنه بهذا لا يكتفى بأن يكون مؤرخاً ومهذاً لسيرة الرسول التى كتبها محمد بن إسحاق، بل يضيف إلى معرفته بالتاريخ والمغازى معرفة وثيقة بالشعر، وهى معرفة تبين الفرق بينه وبين ابن إسحاق الجاهل بالشعر... ومهما يقل فى صحة الأشعار الواردة فى سيرة بن هشام أو خطئها فإن الحديث هنا ليس عن صحة الشعر وتحقيقه، بل عن اهتمام المؤرخين برواية كل شعر يتصل بموضوع كتبهم. فلقد كان للشعر صولة ودولة فى العصر الذى روى فيه الإخباريون أخبارهم، بدءاً من القرن الأول الهجرى. وكان الشاعر القريب من الخليفة والمادح له، والمتحدث بدولته هو الشاعر الذى يحفظ الناس له شعره ويروونه. وكان للشعر حين يروى فى معرض حادثة أو واقعة من أيام العرب جاهلاً وإسلامـً بريق

يخطف البصر، ويجذب الانتباه. ومن هنا وجدنا كثرة من الإخباريين ورواة المغازى والسير يسمعون الشعر ويشاركون فيه، ويحرصون على روايته، ويجدون فى ذلك متعة للنفس وراحة للقلب. ومن هنا وجدنا بعض هؤلاء الإخباريين والرواة يخرجون عن قضية الخبر الذى يروونه إلى قضية طارئة وهى تفضيل شاعر على شاعر، أو الموازنة بين شاعر وآخر، كالذى فعله المؤرخ عبد الله بن أبى بكر بن حزم المتوفى سنة ١٣٥هـ حين فضل حسان بن ثابت على الشاعر الأموى الفرزدق فى حكاية طويلة رواها أبو الفرج الأصبهانى فى كتابه «الأغانى» وهذا الإهتمام بالشعر من الرواية أو المؤرخ يؤكده لنا ما قاله المؤرخ محمد بن مسلم بن شهاب الزهرى المتوفى سنة ١٢٤هـ حين كان يحدث فى السيرة النبوية، ثم يستروح قليلاً ليقول: (هاتوا من أشعاركم، فإن الأذن مجّاجة، وللنفس حمضة).

ومن هنا وجدنا الشعر يدخل بمقادير مختلفة فى ثنايا المؤلفات والمرويات عن سيرة النبى ومغازيه.ومن هنا أيضاً رأينا إخبارياً من مدرسة الكوفة وأهلها وهو نصرين مزاحم ـ وقد سبق الحديث عنه ـ يقص علينا وقعة صفين قصاً مشوقاً مملوءاً بالأشعار التى يكثر الإخبارى من الإدلاء بها من نظمأصحابها أو من استشهادهم ولقد كثر الشعر فى كتاب «صفين» لنصر بن مزاحم كثرة جعلت النقاد يشكون فى صحته، ويقررون أنه شعر منتحل موضوع .

ويخيل إليك وأنت تقرأ كتاب صفين لإبن مزاحم أنك أمام ملحمة مزدحمة بالأشعار كازدحامها بالبطولات الأسطورية. فهى قصة أسطورية قصد بإدخال الشعر فيها على هذه الصورة أن تكون ميدانا للإثارة، ومبعثاً للانفعال.

والحديث عن اهتمام أصحاب المغازى والسير والأخبار والرسائل التاريخية الأولى بالشعر وإدخاله فى رواياتهم يسوقنا إلى الحديث عن تدوين التاريخ بالشعر. فالمعروف أن النثر ـ مرسلاً أو مسجوعاً ـ هو طريق تدوين التاريخ عند مؤرخى المسلمين. لأن النثر هو الطريق الطيعى للتعبير والتدوين، ولأن الشعر طريق مقيد بقيود الوزن والقافية فلا يجوز الالتجاء اليه فى كتابة التاريخ. ولكن على الرغم من هذا وجدنا بعض المؤرخين المسلمين يلجئون الى الشعر عوضاً عن النثر. وقد آثروا (الرجز) لأنه مطية الشعراء، ولأنه أسهل أنواع الشعر وأكثرها استعداداً لاختلاف القوافى عليه من بيت الى بيت، بدل أن تجرى الأرجوزة على قافية واحدة.

وقد ضل المؤرخون المسلمون بمناى عن استعمال الشعر والرجز فى مصنفاتهم التاريخية إلى أن جاء الشاعر بن المعتز الذى ولى الخلافة يوماً وليلة وقتل سنة ٢٩٦ هـ فدخل تجربة جديدة بأنه صنع بأن أرجوزة فى تاريخ الخليفة العباسى المعتضد، تقدم لنا صورة طريفة صادقة للمجتمع العربى الإسلامى فى القرن الثالث الهجرى بكل أثقاله السياسية والاجتماعة والاقتصادة. وقد نظم بن المعتز هذه الأرجوزة التاريخية بناء على رغبة من الخليفة نفسه صادفت هوى واستجابة فى نفس الشاعر. ولما أنجز الشاعر أرجوزته التاريخية عرضها على «المعتضد» فسّ بها، وحفظها إحدى جواريه، فكانت تنشده إياها فى مجالسه الخاصة، وكان يطرب لسماعها.

وتحدثنا أرجوزة ابن المعتز عن حالة الخلافة العباسية قبل عهد المعتضد، وسوء الحالة الاجتماعية، وما شاع فى البلاد من فوضى سياسية قبل تسلمه ذروة الخلافة، فالفتن شائعة، والرجال يصرعون غدراً، واللصوص وقطاع الطرق يعيثون فى الأرض فساداً حتى على ضفة نهر دجلة نفسه. فلما جاء

المعتضد هدأت الأموره واستقر الأمن، وقوى الجيش، وقضى على قطاع الطرق. وقد صور الشاعر المؤرخ ابن المعتز الأحداث التى قامت فى عهد المعتضد، وخاصة توارث الترك والقرامطة، والعلاقة بين العرب والروم.

ويبدوا أن الأرجوزة التاريخية قد صادفت هوى فى نفوس المؤرخين الشعراء فوجدنا المؤرخ الأديب الأندلسى بن عبد ربه صاحب «العقد الفريد» ومن رجال القرن الرابع الهجرى، يضع أرجوزة فى تاريخ الخليفة عبد الرحمن بن محمد أمير المؤمنين بالأندلس ويحاكى بها أرجوزة ابن المعتز، ويسجل لنا القرن الخامس الهجرى أرجوزة تاريخية نظمها المؤرخ أبو طالب عبد الجبار الشاعر الذى كان عرف بالمتنبى فى الأندلس كما كان الطيب فى المشرق. وقد وصف المؤرخ بن بسام صاحب الذخيرة هذه الأرجوزة بقوله: (وله أرجوزة فى التاريخ أغرب فيها، وأعرب بها عن لطف محله من الفهم، ورسوخ قدمه فى مطالع« أنواع العلم). وقد سجلها ابن بسام كاملة الذخيرة على الرغم من طولها، فليرجع إليها من يشاء من القراء.

وللصفدى المؤرخ الأديب أرجوزة تاريخية عنوانها: (تحفة ذوى الألباب) وقد تناولت حكام دمشق وأمراءها منذ الفتح إلى عصر الملف، وقد طبعها مجمع اللغة العربية بدمشق فى كتاب (أمراء دمشق فى الإسلام)

وقد شارك الشاعر على بن الجهم ـ المتوفى سنة ٢٤٩هـ، والذى معاصراً لأبى تمام ـ فى هذا المجال الرجزى التاريخى بأرجوزة نجدها ملحقة بذيل ديوانه المطبوع فى دمشق بعناية مجمع اللغة العربية.

وهناك أرجوزة تارخية بأسماء سلاطين دولة المماليك بمصر، وقد عثرنا عليها فى كتاب (بدائع الزهور، فى وقائع الدهور) لابن اباس المؤرخ ـ جـ

٤ ص ٤٨٦ كما أن هناك أرجوزة بأسماء ملوك الفراعنة نظمها الشيخ طه الدمياطي المصرى، وهى مودعة فى كتاب «العقد الثمين» للمؤرخ المتخصص فى التاريخ المصرى القديم: أحمد كمال باشا.

ولابن دانيال أرجوزة تاريخة فى ذكر قضاة مصر، وهى فى كتاب «حسن المحاضرة» للإمام المؤرخ السيوطى. وهناك أرجوزة فى تاريخ الخلفاء العباسيين أنشأها مجهول وأكملها المؤرخ ابن كثير فى الجزء الثالث عشر من كتابه (البداية والنهاية)، ولكنه لم يذكر اسم قائلها.

وقد شاء الشاعر لمعاصر أحمد شوقى أن يشارك فى تاريخ العرب والإسلام بأرجوزة تضاف فى حساب التاريخ إلى ما سبق نظمه من أراجيزا أشرنا هنا الى بعضها. وقد أوحت إليه فترة إقامته بأسبانيا ـ الأندلس ـ منفياً عن مصر فى خلال الحرب العالمية الأولى وفى أعقابها، أرحوزة رائعة جعل عنوانها: (دول العرب وعظماء الإسلام)، ولم يتح لها أن تنشر فى كتاب مستقل قائم بذاته إلا بعد وفاته سنة ١٩٣٢م. وفى هذه الأرجوزة مواقف خالدة عند تاريخ العرب، ولغتهم، والوطن العربى، والبيت الحرام، والسيرة النبوية، والخلفاء الراشدين، والدولة الأموية، ودولة بنى العباسى، والفاطمين.

وأرجوزة شوقى هذه من بحر الرجز بالطبع، وهى مختلفة الروى ولقافة ـ أى أن كل بيت منها على قافية وروى مختلف عن غيره ـ ما عدا المشهد الخاص منها بدولة الفاطميين فإنه على قافية واحدة هى الألف المقصورة.

وما أروع الشاعر «شوقى»، وهو يقف عند كل مجد من أمجاد الإسلام والعروبة فيقدمه فى صورة طريفة، كوقفته وهو يصور لنا سقوط قصر الشمع، وحصن بابليون فى يد العرب الفاتحين قائلاً:

ما بال قصر الشمع لايضاء؟ هب على مصباحه القضاء
لافتية الرومان فى بروجه ولاغوانيهم على مروجه
ولا الليالى حوله أعراس وفوقه وتحته أحراس
وما لبابليون من بعد العجم أمست رجاماً من نواحيه الأجم
لم تغن عنه رفعة الأسوار ولا جثوم الأسد الأسوار
وأبن فى أفقيهما فسطاط للنجم عن سدته انحطاط
قد ألقيا إليه بالمقالد وخرجا من طارف وتالد
سرادق ينفذ حكم ربه من منبع النيل إلى مصبه

وترجع طرافة الأرجوزة التاريخية عامة إلى شاعرية ناظمها ولطف حسه الأدبى، فإذا كان شاعراً رقيقاً كانت أرجوزته التاريخية رقيقة طريفة، كالذى نجده فى أرجوزته ابن المعتز، وأرجوزة شاعرنا أحمد شوقى، وإذا كان منشىء الأرجوزة التاريخية نظاماً لا غير ـ جاءت أرجوزته جافة متكلفة، مثل أرجوزة المؤرخ الإمام السيوطى فى نظم أسماء الخلفاء العباسيين، فقد نظمها بدافع المعارضة والمناقضة لبعض الأقمين، ورغم أنه (عمل قصيدة أحسن منها) فخرجت متكلفة سمجة مثل أغلب الشعر التعليمى الذى يقصد به حفظ المتون. وأرجوزة السيوطى التاريخية هذهأهون من أن نقتبس منها هنا شيئاً، فليرجع اليها من شاء من القراء فى كتابه (تاريخ الخلفاء) المطبوع بالقاهرة منذ عشرات السنين.

على أن هناك من الشعراء من ضاع لنما بعض الأحداث والوقائع التاريخية صياغة فنية أدبية مبتكرة، كالذى نجده عند الشعراء القدامى الذين تحدثوا عن «أيام العرب» فى الجاهلية والإسلام، وكالذى نجده فى شعر المتنبى

ووصفه لوقائع سيف الدولة ولقاء العرب ضد الروم، وكالذى نجده فى شعر الشاعر بن هانيء الأندلسى وخاصة وصفه لمجىء العبيد بين الفاطمين إلى مصر لفتحها. وكالذى نجده فى شعر محمود سامى البارودى ووصفه لبعض حروب الدولة لعثمانية التى شارك هو فيها بنفسه، وكالذى نجده فى بعض قصائد شوقى ووصفه للأساطيل فى البحر المتوسط ولجيوش الدولة العثمانية فى حروبها التى عاصرها شاعرنا الكبير...

المؤرخون من غير المسلمين

حين يكون كتابنا هذا عن (التاريخ عند المسلمين) فإن هذا العنوان يوحي إلينا بمن أسهم في كتابة تاريخ الاسلام والعرب من غير المسلمين. والحق أننا نجد منذ القدم أن بعض النصارى والصابئة والمجوس قد دخلوا ميدان التأليف في التاريخ سواء أكان ذلك في التاريخ العام، أم تاريخ البلدان، أم تاريخ الكنيسة، أم تاريخ طائفة من الطوائف غير الإسلامية.

وقد إسترعى نظرنا أن بعض المؤرخين من غير المسلمين قد أسلم أو أسلم أبوه فخرج إبنه مسلماً ، وأن بعضهم ـ ممن بقي على ديانته، وأن بعض هؤلاء المؤرخين غير المسلمين كان يشغل مناصب دينية عالية كمنصب البطريرك لطائفة معينة. كالذى نجده عند المؤرخ «سعيد بن البطريق» المتوفى سنة ٣٢٨ هـ. وقد كان ابن البطريق عالماً بالطب وممارساً له كما كان مؤرخاً ورجلاً من رجال الدين المسيحي في مصر على المذهب الملكاني. وقد ألف كتابه (نظم الجوهر) في التاريخ وقدمه لأخيه عيسى وجعله في معرفة التاريخ العام من عهد آدم إلى ٣٢١ هـ ـ أي قبيل وفاته ببضع سنوات. وقد صار ابن البطريق بطريركا على مدينة الإسكندرية في سنة ٣٢١ هـ التي ينتهي عندها تاريخه. وبالإضافة إليها في تاريخه من التاريخ العام، فإنه قد ضمنه كثيراً من أخبار النصارى وأعيادهم، وذكر البطارقة وأحوالهم وما جرى في عهودهم. ويمكن أن نتعرف من هذا الكتاب على تاريخ المسحية وانتشارها وزخبار رجالها في مصر. وقد صنع المؤرخ يحيى بن سعيد بن يحيى الأنطاكي المتوفى سنة ٤٥٨ هـ ذيلاً على كتاب نظم الجوهر لابن البطريق، فأكمل الكتاب من سنة ٣٢٦ هـ إلى سنة ٤٢٥هـ. وواضح أن يحيى بن سعيد الأنطاكي هو من كتاب النصارى ومؤرخيهم.

ومن المؤرخين النصارى الذين شاركوا فى التاريخ العربى «أبو صالح الأرمنى» وكان يعيش حتى أواسط القرن السادس الهجرى بمصر . ولا يعرف شيء ذو جدوى من أخباره، وإن كان ينسب إليه كتاب عن مصر ونواحيها وبعض معالمها وآثارها المسيحية والكنائس والأديرة وما يصاقبها من البلاد. ويقال إنه فى تأليفه سنة ٥٦٤ هـ. وقد نشرت أكسفورد الجزء الأول منه مع ترجمة إنجليزية وشروح وتعليقات.

وفى القرن السابع الهجرى يصادفنا فى مصر مؤرخ قبطى هو (المكين بن العميد) المتوفى سنة ٦٧٢هـ، وهو من أهل القاهرة ومواليدها سنة ٦٠٢ هـ، وكان أبوه كاتباً فى جيش الشام تحت إمارة «علاء الدين طيبرس»، وتولى ابنه هذا المنصب شاباً، فلما غضب السلطان المصرى على طيبرس أمر بالقبض على كتابه وفيهم مؤرخنا وأبوه، وساقهم إلى مصر حيث سجنوا فيها. وقد توالت على الابن ظروف متقلبة من الحبس والإفراج.

وله كتاب فى التاريخ العام عنوانه «المجموع المبارك» فى جزأين، أولهما منذ بدء الخليفة الى ظهور الاسلام، والآخر من ظهور الإسلام إلى سنة٦٥٨ هـ. وقد ذيل عليه مؤرخ قبطى اسمه «المفضل بن أبى الفضائل المصرى»، فأرخ فيه من سنة ٦٥٨ هـ إلى الملك الناصر بن قلاوون سنة ٧٤١هـ. وقد تناول فيه تاريخ البطارقة، واليعاقبة وتواريخ المسلمين فى اليمن والهند وبلاد التتار.»

وفى عصر المكين بن العميد يصادفنا مؤرخ قبطى آخر معاصر له هو ابن الواهب القبطى» المتوفى سنة ٦٨١هـ، وكان يشتغل شماساً فى دير المعلقة بالفسطاط، وما زال بالدير حتى توفى. وله كتاب فى التاريخ العام بدأه بآدم ، وتحدث فيه عن قضاة بنى اسرائيل، فملوك الروم الى مجيء المسيح عليه

السلام، مع اهتمامه بتاريخ البطاركة وسيرهم من مرقس إلى أثناسيوس بطريرك الإسكندرية، وما حدث فى أيامهم. وقد تناول تاريخ الخلفاء الراشدين ومن جاء بعدهم إلى أيامه.

ونجد قريباً من المكين بن العميد مؤرخاً نصرانياً مشهوراً هو أبو الفرج الملطى»، المعروف بأبى العبرى، وقد توفى سنة ٦٨٥ هـ، وهو أرمنى الزصل من بلدة ملطية، ونشأ فى أسرة غنية دات جاه، واشتغل باللاهوت والفلسفة والطب، وتولى مناصب دينية مختلفة عالية، كان آخرها أن بطريرك السريان اليعاقبة عينه (مطراناً) على المشرق. وكان ذلك فى عهد هولاكو التترى، ولكنه زحسن اتصاله بهذا الفاتح المخرب، فأنعم عليه وثبته فى منصبه الدينى الكبير، وقد تفرغ للتأليف بالعربية والسريانية، وألف كتابه المشهور (تاريخ مختصر الدول) بالسريانية أولاً، ثم أشير عليه أن ينقله إلى العربية فقبل. وهو من الكتب الجيدة فى التاريخ العربى الإسلامى العام، وله فيه نظرات وتعليقات جيدة.

ويتقدم بنا الزمن الى القرن الثانى عشر الهجرى فيصادفنا مؤرخ مسيحى لبنانى هو السمعانى المتوفى سنة ١٧٦٨م، وله كتاب (المكتبة الشرقية) وهو أهم مؤلفاته التاريخية البيلوجرافية، وله كتاب آخر هو (أصل الرهبان فى لبنان) طبع فى مدينة روما سنة ١٨٤١م.

وقد أسهم جماعة من المؤرخين المسيحيين والمعاصرين فى كتابة التاريخ، كالذى نجده عند «نقولا الترك»المتوفى سنة ١٨٣٧م فى كتابه (تملك جمهور الفرنساوية الأقطار المصرية والبلاد الشامية) وهو عن الحملة الفرنسية التى كان مرافقاً لها. وكما نجده عند المؤرخ المتعدد نواحى الثقافة «جرجى زيدان» المتوفى سنة ١٩١٤م. وقد شارك فى كتابة تاريخ العرب والإسلام

بطائفة من الكتب منها: (أنساب العرب القدماء) و (تاريخ التمدن الإسلامى) بأجزائه الخمسة، و (التاريخ العام منذ الخليفة إلى الآن) و (تاريخ مصر الحديث) بجزأيه الكبيرين، و (تراجم مشاهير الشرق) و (العرب قل الإسلام). هذا بالإضافة إلى رواياته التاريخية المشهورة التى عرض فيها تاريخ الإسلام والعرب حتى العصر الحديث على هيئة قصص تاريخية مشوقة.

وقد أسهم المؤرخ القبطى «ميخائيل شاروبيم» المتوفى ١٩١٩م فى كتابة تاريخ مصر بكتابه الجليل (الكافى فى تاريخ مصر القديم والحديث) بأجزائه الأربعة، كما كتب نعوم شقير المسيحى اللبنانى والمتوفى سنة ١٩٢٢م فى (تاريخ السودان القديم والحديث) و (تاريخ سيناء).

ولقد ظهر قبيل ثورة ٢٣ يوليو سنة ٥٢ كتاب عن العلاقة بين الأقباط والمسلمين فى مصر، كتبه مؤرخ متمصر من أهل لبنان اسمه (جاك تاجر)، وقد جانبه التوفيق فى مواطن غير قليلة، مما كاد يثير فتنة طائفية كانت مصر غنية عنها، وإن كان إنصافه للمسلمين نادراً فى بعض المواطن.

وللأستاذ «زكى شنودة» المحامى مساهمة فى تاريخ المسيحية والأقباط فى مصر، فله كتاب ضخم فى تاريخ المسيح عليه السلام ظهر أول أجزائه فى أكثر من ألف صفحة، وله كتاب آخر فى ثمانية أجزاء كبار عنوانه (موسوعة تاريخ الأقباط).

ولعل من دلائل الإنصاف للمؤرخين المسيحيين أن نمرمروراً سريعاً بأسماء جماعة منهم ميخائيل الدمشقى. صاحب كتاب (تاريخ حوادث الشام ولبنان) والمطران يوسف الدبس صاحب كتاب (تاريخ سورية)، وجميل نخلة المدور صاحب كتاب (حضارة الإسلام، فى دار السلام)، وعيسى

إسكندر المعلوف صاحب كتاب (روانى القطوف، فى تاريخ بنى المعلوف) و (تاريخ مدينة زحلة)، والدكتور نقولا زيادة وله (صور من التاريخ العربى) و (رواد الشرق العربى فى العصور الوسطى) وغيرهما، والدكتور فيليب حتى، صاحب كتاب (تاريخ العرب)، والدكتور أسد رستم صاحب (مصطلح التاريخ)، والدكتور عزيز سوريال عطية المؤرخ المصرى المختص بتاريخ العصور الوسطى والحروب الصليبية، ومحقق كتاب «قوانين الدواوين» لابن مماتى.

وقبل أن نختم هذا الفصل نعود إلى المؤرخين من المجوس والصائبة الذين أسلموا على أصول غير إسلامية، ومنهم هلال الصابى المتوفى سنة ٤٤٨هـ، وكان أبوه صابيئياً، أما هو فأسلم متأخراً، وتولى الكتابة لفخر الملك بن غالب. وكتابه فى (تاريخ الوزراء) جليل فى موضوعه، لأنه يتناول تاريخ الوزارة فى الدولة العباسية من ٣٦٠هـ إلى سنة ٤٤٧هـ أى قبيل أن يموت عام واحد.

أما مسكوية المؤرخ المتوفى سنة ٤٢١هـ فكان مجوسياً وأسلم، وهو صاحب كتاب (تجارب الأمم) الذى اتخذ فيه منهجاً ف التاريخ يعتمد على التحرى والتدقيق أكث مما يعتمد على النقل. ويلاحظ فى عنوان كتابه أنه يريد أن يجعل من التاريخ ميدانا لعرض التجارب التى مر بها الأمم قبلها،حتى يكون فيه أكبر العبر. وهو مؤرخ زكى يتفطن إلى مسائل صغيرة وزحداث عابرة، قد لا يلتفت إليها أحد، ولكنه يستخرج منها أعظم الدروس، كتفطنه إلى أن الأتراك الذين استبدوا بالخلافة العباسية كانوا يعتمدون أن يختاروا للخلافة البله وأصحاب الغفلة وصغار السن من أولاد العباسيين، ويتعمدون أن يحرموهم قراءة الكتب المفيدة حتى لا حاسبوهم على أعمالهم، وحتى يكونوا دائماً لعبة فى أيديهم...

بين النقل والمصادر

اعتمد المؤرخون المسلمون أول الأمر - وخاصة فى تدوين المغازى والسيرة والفتوح - عليى الرواية والنقل راوياً عن راو ومحدثاً عن محدث. والجمع التاريخى للمادة الأولى للتاريخ قد يكون عن طريق الرواية الشفهية، فنجد عند الأولينمن مؤرخينا أمثال هذه العبارات: حدثنا فلان عن فلان وهذه هى الرواية بطريق (السند) أو (الإسناد) وقد استعملها المؤرخ الطبزى حين دون أول كتاب له فى التاريخ، واتبعها بعده عدد غير قليل من المؤرخين. وقد يكون جمع المادة التاريخية عن طرق الرواية المكتوبة - لا الشفهية - أو الخبر المدون المسطور . وقد يتصرف الراوى فى المادة والرواية التى يرويها تصرفاً يرجع إلى مزاجه الخاص والى مبلغ حرصه على التقيد بالنص أو بعده عنه. فأحياناً نجد الراوية يتصزف فى اللفظ والعبارة. وهذا نوع أمين من الرواية، لأنه لا يبعد النص المروى عن حقيقته.

ويحتاج الأخذ بالرواية إلى الحذر البالغ من المؤرخ، وإلى بصره بالرجال ومعرفته بقيمة أخبارهم، وموقفهم من الأصالة «والوضع». ولقد كان الطبرى المؤرخ يتحرج فى هذا الباب كثيراً، حتى لقد أبى أن يأخذ شيئاً من «حماد» الراوية ولم يذكره فى كتابه الضخم إلا مرتينلا غير، لأن حمادا اشتهر بالوضع، والكذب، كما أن ما اشتهر عن سيرته الشخصية من المجون وعدم الجدية فى المسلك الحياتى قد نفر الطبرى من الأخذ عنه.

وفرق كبير بين الحس التاريخى عند المؤرخ، والحس لتاريخى عند الأديب. فأبو الفرج - صاحب الأغانى - لميتأثم فى الأخذ عن حماد فى كل مروياته الأدبية، على حين تحرج الطبرى المؤرخ من الأخذ عنه. فالأديب بحكم العاطفة والخيال والانفعال - قد يجمع بلا تثبت، إلا إذا

كان فى مجال للتحقيق، أما المؤرخ - بحكم العقل والتحقيق ولتثبت - فقد يقف عند من ينقل عنه أكثر من مرة حتى يتيقن صحة روايته، أو يتثبت من أصالته وبعده عن الوضع والكذب.

ولقد كان الطبرى المؤرخ بالإضافة الى إشتغاله بالتاريخ فقيهاً مفسراً يتبع طريقته الغطاظ ورجال الحديث فى الإسناد، لا تهمه طاة الخبر الذى يرويه ولا غرابته قدر ما تهمه صحته، على العكس من رجل كأبى الفرج الأصبهانى الذى لم يكن يعنيه من الخبر إلا غربته وطرافته سواء أصح أم لم يصح.

ولقد كثر الرواة الذين كان ينقل الطبرى عنهم كثرة واضحة فى كتابه الجليل. فنجد عنده أسماء كثيرة من الإخباريين والمؤرخين الأولين وأصحاب الكتب والرسائل والمدونات الأولى فى التاريخ من أمثال ابن شبه، والمدائنى، وابن الكلبى - الذى أفاد منه الطبرى فى تاريخ الفرسلإحاطته به - وابن اسحاق الإخبارى مؤرخ السيرة النبوية، ووهب ابن منبه، وعروة ان الزبير، والسندى، وأبى عبيدة، وسيف ابن عمرالتميمى المتوفى سنة ١٨٠ هـ والذى كانت كتبه وأخباره وثيقة معتمدة عند أكثر المؤرخين لأنه كان حجة واقفا على أخبار الإسلام والمسلمين فى أول العهد تمام الوقوف. ويوضح النص التالى من كتاب الطبرى طريقته فى الاسناد، كما كان يفعل أصحاب الحديث، فهو يقول فى خبر ارتداد هوازم وسليم وعامر عن الإسلام بعد أن التحق النبى عليه السلام بربه. (حدثنا السرى، عن شعيب، عن سيف، عن سهل وعبد الله قالا: أما بنو عامر فإنهم قدموا رِجْلاً وأخروا أخرى، ونظروا ما تصنع أسد وغطفان. فلما أحيط بهم...إلخ). وكل كتاب الطبرى فى تاريخه على هذا النحو من الإسناد وذكر الرواه واحداً عن واحداً. وتصادفنا عنده أمثال هذه العارات: حدثنا. حدثنى. حُدثت عن فلان. وقد يعترض ما بين

التحديث قائلاً: قال الواقدى، أو قال اسحاق، أو قال سهل أو غيرهم من الرواه. وقد يقول: قال أبو جعفر، ويريد بذلك نفسه..

ومن هنا كان لتاريخ الطبرى قيمة كبيرة، لأن هذا السند توثيق للأخبار المروية وتوكيد لها. على أن من المؤرخين السابقين على الطبرى، مثل ابن واضح اليعقوبى المتوفى بعد سنة ٢٩٢هـ لم يذهب مذهب الإسناد، واكتفى بايراد الأخبار غير مسندة الى أصحابها. ولكنه فى مقدمة تاريخه سجل أسماء الرواة الذين روى عنهم مرة واحدة، ولم يأتى بها فى متن الكتاب، ولعله فى ذلك راعى جانب الاختصار، كما فعل المرحوم الشيخ محمد الخضرى ـ مؤرخنا المصرى المعاصر ـ حين هذب كتاب الأغانى لأبى الفرج الأصفهانى، فحذف منه الأسانيد والعنعنات، واقتصر على نصوص الأخبار ذاتها.

ولم يكن اليعقوبى المؤرخ ممن آثره وحده التخلص من طريقة الإسناد والعنعات والرواة، فهناك المؤرخ المسعودى صاحب كتاب (مروج الذهب) والمتوفى سنة ٣٤٦ هـ، فهو يمضى فى سرد الخبر أو الحادثة بدون ذكر سنده أو رواته وسرد النص التاريخى كأنه هوصاحبه، وقد صنع ما صنعه اليعقوبى فى مقدمة كتابه، فذكر فى مروج الذهب الإخباريين والمؤرخين والمصنفين الذين نقل عنهم أو استفاد منهم، ولم يذكرهم فى متن الكتاب بين يدى الأخبار.

وقد لجأ المؤرخون المسلمون من كتاب التراجم والسير إلى طريقة الاتصال الشخصى بالمترجم له والقرب منهم، والتتبع الحركى لهم كما فى ترجمة بن شداد المؤرخ ت ٦٣٢ هـ لصلاح الدين الأيوبى حينما ألف

كتاباً فى سيرته، وكما فى ترجمة العتبى المؤرخ ت ٤٢٧هـ للسلطان محمود الغزنوى فى كتابه المعروف باسم (اليمنى). وكما فى ترجمة لوزير لسان الدين بن الخطب ت ٧٧٦هـ للسلطان محمد بن يوسف ملك غرناطة بالأندلس.

وقد يستمد مؤرخ التراجم والسير معلوماته ومواد تاريخه عن طريق السماع والنقل الشفهى، فيتلقى المؤرخ أخبار من يترجم له سيرته وحياته سامعاً من هذا أو ناقلاً عن ذاك، كما صنع المؤرخ بن خلكان صاحب (وفيات الأعيان) حين نقل عن أفواه الرجال المعاصرين له، وكما صنع من قبله أبو عبد الله الخشنى ت ٣٦١ هـ حين ترجم حياة قضاة الأندلس فى كتابه المشهور: (قضاة قرطبة)، فهو يقص أخبار المترجم له قائلاً: «وسمعت بعض أهل العلم يحكى» أو قائلاً: «وحكى لى عنه بعض إخوانى»، وكما صنع المؤرخ ابن سعيد المغربى الأندلسى حين يسمع من كثير من الناس ومنه من والده المؤرخ الأديب، فيقول: أخبرنى والدى، أو غير ذلك من العبارات.

ولقد اتبع مؤرخو الطبقات والتراجم الأولون طريقة الإسناد والعنعنة، كالذى نجده فى طبقات(ابن سعد) المتوفى سنة ٢٣٠ هـ، لأنه كان منأوائل الذين ألفوا فى السير والمغازى والرجال، فجرى فى الإسناد على طريقة أصحاب الحديث. وتبعه فى ذلك أبو الفرج الأصبهانى المتوفى سنة ٣٥٦هـ، والخطيب البغدادى ت ٤٦٣ هـ فى كتابه (تاريخ غداد) حيث ترجم فيه لمءات ومئات من أعيان بغداد وعلمائها وأدبائها، وابن الجوزى فى كتابه (المنتظم فى تاريخ الأمم)، والذهبى ت ٧٤٨ هـ فى كتابه(تاريخ الإسلام وطبقات المشاهر والأعلام) وغيرها مما لا سبيل الى حضره فى هذا

الحيز الضيق. ولكن المؤرخ وكاتب التراجم ابن خلكان ت ٦٨١ هـ تخلص فى كتابه (وفيات الأعيان) من طريقة الإسناد هذه، لأن رجال الحديث وطريقتهم فى الرواية والسند لم تغلب كما غلبت على مؤرخ للتاريخ العام مثل الطبرى الذى سبق الحديث عن طريقته فى تاريخه.

ومن المنابع التى يعتمد عليها المؤرخون وكتاب السير والتراجم فى تواريخهم الكتب التى رجعوا إليها، وأخذوا منها، واستعانوا بها فى جمع مادتهم التاريخية. وتسمى هذه الكتب عادة باسم: (المصادر) أو (المراجع). وقد كان المؤرخون المسلمون منذ عهود تدوين التاريخ يذكرون مصادرهم والكتب التى نقلوا عنها فى مقدمات توارخهم. وكان من السابقين إلى هذا العمل المؤرخ المسعودى، الذى لم كتف فى كتابه (مروج الذهب) بذكر موارد كتابه ومصادره، بل جاوز ذلك إلى تقويم هذه المصادر ونقدها ووزنها بالميزان الصحيح، حتى يكون القارىء على بينة من أمرها. وخير من يؤيد كلامنا عنه هو هذا النص الذى نسوقه هنا من مقدمة «مروج ذهبه» حيث يقول: (فأما عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى فممن كثرت كتبه، واتسع تصنيفه، ككتابه المترجم بكتاب المعارف وغيره من مصنفاته. وأما تاريخ أى جعفر محمد بن جرير الطبرى، الزاهى على المؤلفات، والزائد على الكتب المصنفات فقد جمع أنواع الأخبار، وحوى فنون الآثار، واشتمل على صنوف العلم، وهو كتاب تكثر فائدته، وتنفع عائدته، وكيف لا يكون كذلك ومؤلفه فقيه عصره، وناسك دهره، إليه انتهت علوم فقهاء الأمصار، وحملة السنن والآثار. وكذلك تاريخ أبى عبيد الله إبراهيم بن محمد بن عرفة الواسطى النحوى الملقب بنفطوية، فمحشو من ملاحة كتب الخاصة، مملوء من فوائد السادة، وكان أحسن أهل عصره تأليفاً، وأملحهم تصنيفاً.

وكذلك سلك محمد بن يحيى الصول فى كتابه المترجم بكتاب «الأوراق» فى أخار الخلفاء من بنى العباسى وبنى أمية وشعرائهم ووزرائهم...) ويمضى المسعودى فى سرد أسماء مصادره وتقويمها وتحليلها والحكم على أصحابها وبيان مبلغهم من العلم والوثاقة التارخية.

وقد ذكر السيوطى مراجعه ومصادره فى مقدمة كتابه المسهور: (حسن المحاضرة، فى أخبار مصر والقاهرة).

وفى هذا المعرض من القول نشير إلى أن المقريزى المؤرخ ت ٨٤٥ هـ وصاحب كتاب «السلوك فى دول الملوك» وغيره قد استعمل فى كتابه المشهور: (الخطط) لطرق الثلاثة المعتمدة فى الأخبار، وهى الرواية الشفوية عن الأشخاص، والرواية المكتوبة - أو النقل عن الكتب والمصادر - والمعاينة والمشاهدة الت كانت ضرورية فى كتاب مثل الخطط شتمل على كثير من آثار مصر ومشاهدها.

ولم يكد يشذ واحد من المؤرخين المسلمين منذ عصر التدوين عن ذكر مصادرهموالكتب التى رجعوا إليها فى مقدمة تآليفهم، فقد صنع الرمام المؤرخ الذهبى ت ٧٤٨ هـ هذا فى مقدمة كتابه «تاريخ الإسلام» كما صنعه المؤرخ المصرى ابن حجرت ٨٥٢ هـ فى مقدمة كتابه «الدرر الكامنة. فى أعيان المائة الثامنة»، وصنعه ابن العماد الحنبلى ت ١٠٨٩ هـ فى مقدمة كتابه المعروف: «شذرات الذهب فى أخبار من ذهب». وميل المؤرخون المعاصرون إلى ذكر المصادر ولمراجع فى ثبت خاص بأول كتبهم أو فى آخرها، كما يميل بعضهم رلى ذكر مصادر كل باب من أبواب كتابه فى نهاية ذلك لباب، وهو تقليد أخذه مؤرخونا المعاصرون عن الأجانب.

ويجرى فريق غير قليل من المؤرين المعاصرين على ذكر المصادر والمراجع فى هوامش كتبهم حيث يحيلون إليها بأرقام خاصة. فيجد القارىء مصدر الخبر أو الحادثة مسجلاً فى الهامش، تحت المتن الأصلى للكتاب، بدلاً من إفراد المصادر بثبت خاص فى أول الكتاب التاريخى أو فى آخره.

وقد توسع المؤلفون عامة ـ ويدخل فيهم المؤرخون ـ ذكر المصادر والمراجع مقرونة بأسماء مؤلفيها، وتاريخ طبعها ومكان الطبع، وهو تقليد يسهل على الباحث ومزيد التوسع فى الاطلاع أن يرجع إلى تلك المصادر بأدنى جهد، وأيسر سبيل...

الحضارة وأصول الفكر الإسلامى

اختلف الدارسون للتراث العقلى الإسلامى فى معنى الفكر الإسلامى فنجد ادعياء النزعة العنصريةالذين أبعدوا خصائص التعمق الفكرى والإبتكار والأصالة عنه رأوا بأن الفكر الاسلامى مجرد آراء المدارس الفلسفة اليونانية إذ أن الفلسفة دخلت الجماعة الاسلامية عن طريق الترجمة والنقل واشتغلت بها طائفة من علماء المسلمين ومن أصحاب هذا الرأى المستشرق[1] «دى بور» فى كتابة(تمهيد للفلسفة الاسلامية) حيث يرى أن الاستقلال فى الفكر والبتكار ليست من سمات العقل الشرقى ويدلل على ذلك بمحاولات التوفيق والجمع بين آراء الفلاسفة الرواقيين من جانب المسلمين، بينما نجد فريقا آخر يرى أن العرب والمسلمين لا ينقصهم الابتكار كغيرهم من الأجناس فى موضوعات الفكر الفلسفى.

ونعنى بالفكر وموضوعاته ذلك اللون من التفكير الخاص بالجماعة الإسلامية[2]فيما وراء الكون وفى الانسان وفى الجماعة الانسانية، وكان التفكير فى أول مرة محدوداً فى صورة مبادىء ووصايا ولقد ذهب إلى هذا الرأى المؤرخ الألمانى «ديلتاى» فى كتابة عصر التنوير Einieitung in drgeists wisseuci asfts وقوله «أن الغرب مدين للعرب فى توسيع نطاق الجبر اليونانى ولقد توسعوا فى الكيمياء عما بلغنه مدرسة الاسكندرية وأوجدوا مستحضرات واستخدموا الآلات المتاحة».

ولو حصرنا العديد من الآراء الفلسفية لدى المسلمين ممن اهتموا بموضوعات الفكر الفلسفى الاسلامى وخاصة الجانب الآلهى نجد طبقات

---

(١) دى بور الفلسفة الإسلامية ترجمة د. محمد أبو ريده ص ١٤.

(٢) جوتيه المدخل للفلسفة الإسلامية ترجمة د. محمد يوسف موسى المقدمة.

المفكرين المسلمين البارزين وهم: (١) الفلاسفة (٢) الحكماء (٣) الأشاعرة. (٤) المعتزلة (٥) الفقهاء (٦) الجدليون (٧) الصوفية، ومحاولة الوقوف على أبعاد الفكر الفلسفى الاسلامى تدفعنا الى النظر فى المراحل التاريخية السابقة لإزدهار الآراء والمذاهب الفلسفية عند المسلمين أى - نتناول مرحلة ما قبل الترجمة والنقل ثم مرحلة الاختلاط والترجمة والنقل - ففى المرحلة الأولى نتبين احسار الفكر العقلى فى العقيدة الدينية وفى نطاق مبادىء الشريعة الاسلامية ولقد تناولت آراء علماء الكلام وأصول الفقه تلك الآراء فى هذه المرحلة.

أما فى المرحلة الثانية فنجد تطوراً كبيراً فى عرض الموضوعات الفلسفية مما يبرز بعض الأثر المنهجى الذى اتبعه التفكير الاسلامى[1] متأثراً بالمدارس الفلسفية اليونانية والشرقية ولقد كانت مسيرة الفلسفة الإسلامية[2] على خطوات منهجية.

١- النقل والترجمة والشرح (عند الفارابى وأخوان الصفا والكندى وابن سينا).

٢- النقد والهدم (عند الغزالى والايجى والطوسى والتفتازانى).

٣- التوفيق بين الدين والفلسفة (عند ابن رشد الشعرانى).

٤- الاحياء العقلى (عند الأفغانى ومحمد عبده ومحمد اقبال ورشيد رضا والمراغى).

---

(١) د. محمد غلاب ينابيع الفكر الإسلامى ص ١٩.

(٢) د. محمد أبو ريان الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٤٥.

وبشىء من التعمق والتبسيط لتلك الموضوعات التى كانت محورا للعقيدة الاسلامية نجد أن أبرز موضوع فلسفى كان الله أو المكلة الالهية صفاته وذاتهوعلاقاته بالانسان ثم مشكلة القرآن والاعجاز القرآنى والوحى ومشكلة الحرية والقدر.

ومن العوامل التى ساعدت على عمليات التفكير الفلسفى بعض العوامل غير الدينية: نذكر منها:

١- الخلافة أو نظام الحكم والبيعة.

٢- الردة والارتداء عن الاسلام.

٣- الزكاة والالتزام بمبادىء الشريعة الاسلامية إزاء أهل الذمة.

٤- القرآن والحديث.

٥- القدر.

٦- الحساب والثواب والعقاب.

٧- العدل والحرية.

٨- آراء الديانات الأخرى كاليهودية والمسيحية وتأويلهم.

ويجدر بنا أن نبدأ بالمسألة الأولى ألا وهى تسمية الفلسفة الاسلامية وموضوعاتها، وقد شغلت مشكلة الجبر والاختيار (هل الانسان مسير أم مخير). جموع المسلمين منذ أوائل القرن الأول الهجرى سواء فى دمشق أو المذينة أو البصرة. ودهب فريق الى القول بحرية الارادة أو الختيار فسموا (القدرية) إذ أثبتوا للأنسان قدرة على أعماله وعلى رأس هذا الفريق معبد الجهنمى وغيلان الدمشقى.

وذهب فريق آخر الى زن الانسان مسير لا مخير فلا إرادة له ولا قدرة، ليس له إلاما أراد الله ولا قدرة له على شيء. وإنما خلق الله افعاله، وسموا (الجبرية) وعلى رأسهم الجهم بن صفوان.

الحرية معبد الجهمي (٨٠هـ - ٦٩٩م)ودعا الى القول بحرية الاراذة نشأ بالبصرة ورحل الى دمشق والمدينة وقتله الحجاج (٩٥هـ/٧١٤م (وكان ينكر القضاء المحتوم التى يتعلل بها الحكام التسويع تصرفاتهم ويرتكب بإسمها المحكومين ما يرتكبون من معاصى وآثام فدافع عن شرعية التكاليف وأنكر القدر الذى يسلب الأختبار.

غيلان الدمشقى: (١٠٥هـ - ٧٢١م) كانأبوه مولى لعثمان بن عفان وعاش أبنه فى دمشق وجاهر عمر بن عبد العزيز (١٠١هـ/ ٧٢٠م) وأتصل بالحسن البصرى وشهد مجلسه ويقال أن هشام بن عبد الملك (١٢٥هـ/٧٤٣م) قتله وتنسب اليه فرقة العيلانية ويعتبر من رجال المعتزلة، ويقرر مبدأ حرية الارادة وأن الله لا يعمل إلا الأصلح فلا يقضى بالمعاصى بل يرتكبها الانسان بمحض إرادته الجبرية وأنه الانسان عما يفعل.

الجهم بن صفوان (١٢٧هـ-٧٤٥م) وقال بالجبر ويذكر عند الشهر ستانى بأن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالأستطاعة وإنما هو مجبور أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا إختيار (الملل والنحل جـ ١، ص١١٠، ص١١١) ويذكر الأشعرى عنه (مقالات جـ ١ ص١٣٦ قوله) «لا فعل لأحد فى الحقيقة إلا الله وحده، وأنه [illegible] الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز) كما يقال: تحركت الشجرة ودار الفلك، وزالت الشمس وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه. إلا أنه خلق للأنسان قدره كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختيار له منفردا.

تسمية الفكر الإسلامى وموضوعاته

نتناول مسألتين المسألة الأولى هى تسمية الفلسفة الاسلامية[1] والمسألة الثانية هى موضوع هذه الفلسفة.

وفيما يتعلق بالمسألة الأولى أى الخلاف حول التسمية : هل هى فلسفة عربية أم هى فلسفة إسلامية. يرى بعض المؤرخين يسمونها الفلسفة العربية ذلك أنها كتبت بالغة العربية كذلك فإن تسميتها بالفلسفة الاسلامية يخرج النصارى والإسرائليين والصئبة وأصحاب ديانات أخرى وهؤلاء كانت لهم مشاركة فى التصانيف العربية لم يكونوا مسلمين ومع ذلك كتبوا فى الفلسفة بلغة عربية فيتعين أطلاق لفظ الفلسفة العربية على هذه الفلسفة التى شارك فيها المسلمون وغير المسلمين.

أما ابلنسبة لتسميتها بالفلسفة الاسلامية فذلك للأسباب الآتية:ـ

١ – أن العرب كجنس لم ينفرد وبهذا التراث الفلسفى الضخم بل اشترك مع العرب كثير من الفرس والتك والهنود كذلك فأن هناك كتابات بالفلسفة الإسلامية بغير اللغة العربية.

٢ – أن المؤرخين المسلمين سموا المشتغلين فى هذه الفلسفة بأسن أفلسفة الاسلام أو حكماء الاسلام أو المتفلسفة الإسلامية. فأبن سيناء فى كتابى الشفاء والنجاة يستخدم تعبيرا «المتفلسفة الإسلامية» وكذلك الشهر ستانى فى الملل والنحل يستخدم تعبير «فلاسفة الإسلام» وفى كتابى أخبار الحكماء ومقدمة ابن خلدون وردت عبارة «فلاسفة

(١) د. على النشار نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص ٢٢٧.

الإسلام وحكماء الإسلام» كذلك نجد للبيهقى كتاباً «تاريخ حكماء الإسلام» وعند الشهرزورى نجده يتحدث عن الحكماء التتأخرين من الإسلاميين.

إذاً نسمى هذه الفلسفة بالإسم الذى أطلقه عليها أهلها أى بالفلسفة الاسلامية

٣ – أن هذا الانتاج الفكرى ظهر فى ظل الحضارة الإسلامية. فقد نشأ فى بلاد الإسلام وفى ظل دولته.

٤ – أن هذا الانتاج الفكرى قد تأثر الى حد كبير بعوامل ثقافية من صميم الديانة الإسلامية وأدت الى تطور هذه الفلسفة.

والمسألة التمهيدية الثانية التى هى موضوع الفلسفة الإسلامية[1]:

موضوع الفلسفة الإسلامية هو :–

١ – الآثار اليونانية المنقولة الى اللغة العربية وشرحها والتعليق عليها.

٢ – علم الكلام من حيث يشتمل على مسائل فلسفية إتخذها المسلمون بديلا للمنطق.

٣ – التصوف وذلك من حيث إتصال التأملات الفكرية الواردة فيه بالنظريات الفلسفية المعروفة عند القدماء.

٤ – أصول الفقه بأعتبارأن أصول الفقه علم يبحث فى القواعد الخاصة بالتفكير والقياس الشرعى فهو أشبه ما يكون بالمنطق يضاف الى العلوم الفلسفية.

---

(١) المصدر السابق ص ٢٢.

هذه هي موضوعات الفلسفة الاسلامية وسندرس الآثار اليونانية المنقولة إلى العربية أو بعبارة أخرى حركة الترجمة وكذلك سندرس علم الكلام.

أننا وضعنا الآثار اليونانية على قمة موضوعات الفلسفة الاسلامية ولهذا الوضع ما يبرره ذلك أنه عند البدء فى النقل من الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية لم تكن اللغة العربية ذات عهد بهذا النوع من العلوم على الاطلاق ولم يكن هناك أى تمهيد لجعلها صالحة لقبول هذه الافكار التى هى من انتاج شعب غريب ذى حضارة غربية وعقلية مختلفة عن العقلية العربية كل الاختلاف فاللغة العربية لاتتصل باللغة اليونانية من أى جهة من جهات القرابة اللغوية كما أن الحضارة العربية والإسلامية فى نشأتها كانت بعيدة عن إتجاه الحضارة اليونانية. فكان عمل المترجمين إذا عملا ينطوى على جرأة وشجاعة يقل أمثالها فى تاريخ الحضارات. ذلك أن الرومان مثلا قد سبق العرب وكانت لهم حضارات عظيمة وقد جاءوا بعد اليونان وأخذوا عنهم العلوم ولكنهم لم يترجموا الاثار اليونانية على نحو ما ترجمها العرب وكانوا يعرفون الآثار اليونانية وكان من الصعب عليهم أن يتكلموا فى الفلسفة والعلوم اليونانية بلغتهم أى باللغة اللاتينية، فتعلموا اليونانية ولذلك قيل بأن الرومان قد غزت اليونان حربياً ولكن اليونان قد غزتهم وأخضعتهم ثقافياً ذلك لأن الرومان كانوا يفاخروا بمعرفتهم اليونانية فى لغتها. وزما العرب فأنهم كانوا أجرأ من الروم ودلا من حمل المثقفين منهم على تعلم لغة قديمة فرنهم نقلوا ما أنتجه السابقون الى لغة العرب أنفسهم.

ولم يكن هذا النقل هينا إذ أن طبيعة اللغة العربية مختلفة فى تراكيبها وفى طرقها الخاصة للدلالة على الاسناد فى القضية الخبرية البسيطة ولهذا أهمية كبيرة لأن أداة لإسناد أو الرابطة كما يقال فى المنطق لها وظائف

مختلفة وأهمها التعبير عن الوجود بينما تكاد تخلوا اللغة العربية من تعبير مشابه عن معنى الوجود فلبد من اختراع لفظة تقوم مقام هذه الرابطة فى اللغة الأوروبية الدالة على هذا المعنى المهم فعمد المترجمون الى اختراع لفظة الدلالة على الرابطة هى ضمير الغائب فقالوا مثلا سقراط. هو أنسان وقالوا عن مصدر الربط الهوية.

وهناك صعوبات زخرى اعترضت المترجمين وهى صعوبات خاصة بالعقلية وذلك أن العقلية اليونانية وكانت متعودة على فكرة تعدد الالهة، عقلية وثنية ولذلك يكثر فى اللغة اليونانية تألية الموجودات بينما فى اللغة العربية لا يستساغ هذا التعبير خصوصا بعد الاسلام.

وقد بلغت دقة العرب فى الترجمة مبلغا جعلت المهتمين بالآثار اليونانية يصححوا ما فى النص اليونانى من نقص بواسطة هذه الترجمة العربية.

كذلك نقلوا بعض الآثار اليونانية التى وجدوها فى اللغة السريانية إلى اللغة العربية ولذلك فان اللغة السريانية ذات أهمية كبرى فى نقل العلوم اليونانية الى العربية كذلك نقلوا بعض الآثار الونانية التى وجدوها مدونة باللغة الفارسية المتوسطة المسماة باللغة الفهلوية. وكان من عادة المترجمين أن يعيدوا ترجمة الكتاب وتصحيحه ولذلك وجدت عدة ترجمات للكتاب الواحد كما أن الترجمة الواحة كان يتناولها التصحيح فى بعض الأحيان.

وكان لشرح هذه الآثار اليونانية المنقولة الى اللغة العربية وتفسيرها والتعليق عليها والتأليف فى المسائل الخاصة بها أهمية كبرى. فهذه آثار الفلاسفة الاسلاميين اللذين لم يكونوا مترجمين وإنما كانوا قارئين للفلسفة اليونانية، وناقدين لها ومحتذين حذوها بمعنى أنهم عالجوا المسائل التى شغل

بها اليونانيون فى فلاسفتهم وحاولوا أن يجدوا لها حلولابحسب إجتهادهم. هؤلاء الفلاسفة كثيرون فى المشرق والمغرب نذكر منهم على سبيل المثال لأعلى سبيل الحصر :الفارابى، وابن سينا والكندى، والغزالى وابن رشيد وابن طفيل.

وننبه بأن علم الكلام ظهر بين المسلمين فى نفس الوقت التى ظهرت فيه الفلسفة ولم يكن بحال من الأحوال ناتجا عنها ولا ثمرة من ثمراتها بل كان المسلمون فى بادىء تالأمر يتكلمون فى موضوعات فكرية إنبثقت من صميم الديانة الاسلامية وان كانوا يستعينون فى تفكيرهم بالمنطق ثم اتسعت هذه الثقافة بدخول الفلسفة فاتسع بهذا علم الكلام حتى اضطر أصحابه فى القرن الرابع للهجرة أن يدرسوا الفلسفة دراسة كافية فتغير بذلك منهجهم فى علم الكلام ثم غلبت الفلسفة بعد ذلك على مناهجهم فأصبح علم الكلام أشبه ما يكون بقسم الالهيات من الفلسفة على أنه مقيد بقيد منهم هو مطابق الشرع والوحى والواقع أن الفرق بين الفلسفة وبين علم الكلام حين تصور بصورته النهائية هو فى المنهج فقط إذ المتكلم يبدأ لاتسليم بالعقائد الإيمانية صحيحة من الشرع، ثم ينادى الأدلة العقلية للبرهنة على ما جاء به الشرع من عقائد بينما الفلسفة لا تسلم مقدما ما بصحة قضية ما قبل أن نبرهن العقل عليها وفى ذلك يقول ابن خلدون فى مقدمته[1] :

«أن نظر الفليسوف فى الالهيات إنما هو ينظر فى الوجود المطلق وما يقتضيه. لذاته ونظر المتكلم فى الوجود من حيث أنه يدل على الموجد

---

(١) المصدر السابق.

وبالجملة فموضوع الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشر من حيث يمكن أن، يستدل عليها بالأدلة العقلية».

أما التصوف[1] فهو متصل بالفلسفة بأعتبار أنه أحد الطرق المؤدية إلى الحق لكنه يختلف فى المنهج أيضا، أن الفليسوف يصل الى الحق عن طريق

الاستنتاج العقلى، عن طريق وضع المقدمات والتأدى منها الى النتائج التى تلزم عنها منطقياً. أما التصوف فيصل الى الحق يضرب من السلوك العملى، بضرب من التربية الروحية بقصد تصفية النفس من كل ما يشغلها عنا سوى الحق يرون أن الانسان مشغولا بالدنيا وليس فى الدنيا حق أو حقيقة وإنما الحق المطلق فى نظرهم هو الله والذى لا يمكن أن ينال أو ينكشف للإنسان إلا إذا إتجه الانسان رليه.

أما أصول الفقه[2] وهو العلم الذى يدرس أحكام الشرع أو الأحكام الشرعية يدرس الحرام والحلال والمكروه والمندوب إليه كما يدرس علل تلك الأحكام ويتحمس بعض العلماء لهذا القسممن أقسام الفلسف الاسلامية ويرون أن العبقرية الاسلامية قد كشفت عن نفسها فى هذا الميدان، وكشفت أيضاً عن أصالتها من المتحمسين فى هذا الفرع الفليسوف محمد اقبال الباكستانى والشيخ مصطفى عبد الازق، وغيرهم من رواد الفكر الاسلامى المعاصر.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

إن كان خلاف حول الثقافة عامة والاسلامية العربية بصفة خاصة، فإن مرجع الخلاف إلى أسباب وعوامل مختلفة، يمكن أن نتبينه منخلال البعد التاريخى أو الحضارى ثم البعد الأيدلوجى أو العقائدى ثم البعد التنظيرى أو التفسير العلمى، وعلى الرغم من تفاوت الأبعاد الثلاثة إلا أنها تتفق فى تناولها قضية الثقافة من حيث طبيعتها ومجالاتها المتعددة وأنساقها المتباينة — كما تتفق أيضا فى الغاية والهدف بإعتبار أن الثقافة عملية حضارية لها مقوماتها النظرية من ناحية وممارساتها أو جانبها التطبيقى من ناحية أخرى، ويتصل بموضوع الثقافة الاسلامية العربية جهود بعض الدارسين من المستشرقين والمستغربين أيضا . ونتيجة لذلك خصصت دراسة التراث الثقافى لبعض الأعتبارات التى تتفاوت بين الممنوع والمباح، بين تيار ينادى بالأصالة والحفاظ على التراث التقليدى كما هو متوارث وبين تيار ينادى بالمعاصرة أو التجديد أو الحداثة وأحتد الخلاف وأتسع الشقاق بين هذين التيارين أى بين التحديد والتجديد. ومن ثم أنحسرت دائرة الدراسات العلمية لمسألة الثقافة وزاد من أنحسارها مناداة البعض بقصور أو تحديد مفهوم الثقافة فى(المقوم الدينى أو العقيدة) أو (المقوم العرقى أو العنصرى أو اللغة) . فأدى ذلك الى التهجم على نزعة التفلسف من ناحية ونزعة التصوف من ناحية أخرى وافتقدت الثقافة بعض مقوماتها العقلية والوجدانية وأنحسرت فى المقوم الدينى أو العقيدة.

ومن ناحية أخرى أتسعت المسافة ين مكونات الثقافة ككل وبين العقيدة حتى أننا نجد بعض البرامج والمناهج الدراسية فى بعض البلدان العربية والاسلامية تستهجن دراسة باقى المقومات الثقافية وتحصر موضوع الثقافة فى

النسق المعرفى للعلوم الدينية أو الشرعية أو المتقلبة المرتبطةبالمعتقد الدينى من فقه وأصول وتوحيد وحديث وعقيدة وتفسير للنص القرآنى دون العلوم العقلية أو الذوقية، وبهذا تصبح الدراسة نوعاً من التحديد والتقليد متجاهلة بذلك أصول ونشأةالعقيدة وتطور البحث فى مسائل الأعتقاد ومناهجه. وكادت الجهود العلمية القائمة بتفسير وتحليل مجالات الثقافة العربية الاسلامية تجمد وتنحصر على نشر آراد القدماء واجتهادات الفقهاء المعروفين فى المذاهب الفقهية أو بتحقيق مخطوطات تراثية بحجة الاتباع لا الابتداع.

ولو نظرنا الى تيارات الفكر الاسلامى العربى القديم والوسيط والحديث والمعاصر نجدها زاخرة بتعدد مجالاتها عقيدة وفلسفة ومنهاجهاً، فقد تعددت الفرق والحركات الأسلامية من خلال مواقف السلفيين والشيعة والأشاعرة والمعتزلة بما يتناسب ويواكب حركة التاريخ والصراع الحضارى والعقائدى لأصحاب الديانات والفلسفات الأخرى التى أدارت بينها وبين الأسلام المساجلات والمجادلات بمنطق معين. رأى رواد العقيدة الإسلامية من الصحابة والتابعين أن يتناولوا مسائل الأعتقاد بمنطق آخر أو بمنهج أصولى كأن الفضل فيه إلى شيوخ الفلسفة الأسلامية وشيوخ المعتزلة والأشاعرة والسلفيين ولعل حركة الترجمة والنقل والتأليف التى بدأت من القن الثانى للهجرة خير برهان وليل على إزدهار المنهج الأسلامى والفكر العربى الذى واجه تللك المعارك الفكرية الثقافية الضارية التى حاولت زن تعادى الأسلام كعقيدة وكمنهج وكفلسفة. لذا فلا غرابة أن نتلمس بنظرة موضوعية وشمولية مجالات المعرفة وإنساق الثقافة الأسلامية العربية من خلال مقومات منها الفعلية والعقلية والذوقية أو بمعنى آخر من خلال تصور العقيدة رجوانها الشرعية والمفهوم الفكرى ومضمونه ومنهج الدعوة.

وتأكيدا لدور الريادة الثقافية للأسلام وللحضارة العربية نسجل بكل فخر جهود علماء الأسلام والعرب فى مجالات العلوم الدينية والعلوم الفيزيائية، والكيميائية والرياضية والعلوم الإنسانية والاجتماعية.

ومن هذا نتكشف رصيداً آخر للثقافة الأسلامية العربية، وبهذا يرد على حجة أصحاب الدعوة القائلة بانحسار الثقافة فى العلوم التغلبية أو الدينية فحسب، وإلا إنتفت جهود نظار المنطق فى معارضتهم ونقضهم لمنطق أرسطو وأكتشافهم للمنطق الأستقراطى والتجريبى العلمى وكذا جهود علماء المسلمين من العرب والأعاجم فى علوم الجبر والهندسة والضوء والكيمياء والملاحة والجغرافيا وفلسفة التاريخ وغيرها، وكذا فلاسفة المشرق والمغرب الذين تتلمذ عليهم فلاسفة اللاتين فى مدارس ومراكز الثقافة العربية الاسلامية فى الأندلس وصقلية والأسكندرية وغيرها.

لذا يتعين بنظرة موضوعية وحياد علمى من منطلق الغيرة على تراثنا الحضارى ودورنا التاريخى من خلال التعرف على كافة أنساق المعرفة ومجالات الثقافة الاسلامية العربية بمقوماتها الثلاث، العقيدة والمنهج والفلسفة، وأنا لنعتبر هذا المَدخل أساساً علميا لتاريخ العلوم عند العرب والمسلمين من خلال تاريخ الحضارة ومن خلال تطور مناهج البحث عند مفكرى الأسلام ومن خلال التراث والنظريات والمذاهب التى قال بها رواد الفكر الاسلامى العربى وتركت آثارها فى النهضة الأوروبية الحديثة وكان من نتاجها تقدم الحضارة الأنسانية وإزدهارها.

وإن كانت الثقافة هى نتاج حضارى لأمة من الأمم فهى ترجمة وثمرة لتفاعل أفراد الجماعة البشرية عبر الأجيال تتناقلها من خلال أنماط سلوكية ولغة ومعتقد وفكر وشعور ومهارات واتجاهات وقيم أو مثل عليا وانساق معرفة

متميزة وتتضمن مجالات الثقافة تلك الجوانب المادية والمعنوية على حد سواد فهمها وجهان لعملة واحدة هى الحضارة بأوسع وأشمل معانيها.

ولكن هناك اختلاف واضح بين ثقافة وثقافة من بيئة لبيئة ومن مجتمع لمجتمع بل ومن زمان لزمان ومن مكان لمكان فى المجتمع والبيئة الواحدة، وعلى ذلك تمثل الثقافة فى بيئتها مجموعة أو كل متكامل يمثل بناءاً أو نسقاً إجتماعياً تركيبياً له وظيفته الفعالة فى البيئة الأجتماعية التاريخية التى ينشأ فيها.

لذا تتضح من خلال الدراسة المقارنة للثقافات تلك الأنماط المتباينة لدى جماعات بشرية مختلفة وإن كانوا يشتركون فى طبائع جوهرية كالغريزة والفطرة كالحاجة الى الطعام أو الأمن أو البقاء أو الاستطلاع...الخ. لكن الطريقة التى تسلكها جماعة عن جماعة أخرى فى إشباعاتها للحاجات السابقة.مسألة ثقافية، فالأختلاف فى الملبس أو الملبس أو اللغة أو الدين أو الزواج.

وعلى هذا فالثقافات متعددة والكائن الأنسانى واحد مفرد ولكنه يصطبغ بصبغة الجماعة فيأتى سلوكه مشابهاً أو مختلفا لجماعة دون جماعة أخرى. ويتعين علينا أن نفرق بين الثقافة والمجتمع أو الناس فهو لنتون Lenton يميز بين الفرد

والمجتمع والثقافة. بقوله «إن كل لفظ من هذه الثلاثة أسمه لكيان مختلف كما أن لكل منها خصائصه المميزة ودوره الخاص به فى الصورة الديينامية (الحركية المتطورة) التى تتكون من الثلاثة معاً. فالمجتمع جماعة منظمة من الأفراد والثقافة أنماط منظمة من الأستجابات المكتسبة التى يتميز

بها مجتمع ما والفرد كائن بشرى حى له القدرة على التفكير والشعور والسلوك من خلال تفاعله بالمجتمع ومقوماته الثقافية التى ينشأ فيه. ومجال الفرد فى حياته الشخصية محدود ومتزامن بوجوده على قيد الحياة، أما المجتمع والثقافة فهى غير محدودة ومستمرة له وظيفتها الأجتماعية. وثمة آراء ونظريات تربط بين الثقافة بالمجتمع أو الجماعة البشرية يستند بعضهم الى العوامل البيولوجية كالوراثة والسلالة العنصرية أو العرقية بينما يستند بعضهم الى العوامل الشخصية الذاتية والنفسية للأفراد الذين بإستطاعتهم قيادة أو إحداث تغيير فى المجتمع أو البيئة.

ويرى علم الإقتصاد الثقافى لمفهوم النظرى للثقافة من خلال تحيد الجماعة البشرية بأعتبارها وحدة اجتماعية التى تتكون من عديد أو رمز من الأشخاص ثمة تشابه واضح فى الإتجاهات . خاصة فيما يتعلق بجوانب القيم والمعايير والأهداف وقواعد السلوك والعرف بأعتباره تراثاً إجتماعياً لا يرتكز فى قليل أو كثير على جوانب الوراثة أو السمات البيولوجية لأفراد الجماعة.

وكما يقول ساندرز «إن الجماعات البشرية» تنشأ بينها علاقات أو معايير أو قيم يسلكها أفرادها وفقاً لها نتيجة تفاعل الأسرة وسائر المنظمات الأجتماعية بصرف النظر عن العنصر أو السلالة أو العرق، فلا دخل لها فى اللغة أو الدين أو العادات أو الفنون الشعبية.

ولعل ما خلصت به جماعة من الباحثين عن أنماط الثقافة[1] والتغير فى تلك الدراسة التى نشرتها منظمة اليونسكو عام ١٩٥٣ بإشراف الباحثة

(١) يذكر تايلر فى دائرة المعارف (الدين والأخلاق) فى مادة ثقافة _ ذلك لكن لكل المركب الذى يشمل المعرفة والعقائد والعرى، والأخلاق والقانون والعادات التى يكتسب الإنسان من حيث هو عضو فى المجتمع فهى تشمل أسلوب الحياة أسلوب الحياة وتراث الفعلى والجمالى واللغة والتشريع السياسة والاقتصادية والأخلاق.

مارجريت من أن الثقافة وهى ذلك الكل المنظم المتكامل الذى يشارك فيه أفراد الجماعة من خلال التقاليد والفنون والمعارف والأديان والمعتقدات والممارسات التطبيقية أو التكنية والنظم السائدة سواء فى الحكم أو التعليم أو التربية أو الأخلاق أو الدين. أو بمعنى آخر أن مضمون أو محتوى الثقافة فى مجتمع ما يتحدد فى الأتجاهات والقيم لما تتحدد فى الجوانب المادية للحياة اليومية لهم ووسائل الإتصال واللغة والكتابة والمهن والأساطير والشعائر الدينية والتنظيم الأسرى والزواج وعلاقات الملكية والنشاط الزراعى والمهنى وتنظيم الحرب وغيرها من عمارة وفنوون ومعتقدات أسطورية.

ولا غرابة فى أن نتناول موضوع الثقافة العربية ثم الأسلامية من خلال الكتابة واللغة، فقد ثبت من الآثار – وخاصة المصرية – أن الأبجدية اليونانية جاءت على غرار أو نسق لهجائية العربية (فألفا بيتا جاما.) اليونانية أشبه (بالألف والباء والجيم) العربية ولهذا يرجح المؤرخون أن اليونان نقلت لغتها عن العرب وكما يذكر المستشرق «مارجليوت» : أن بعض المواقع والأسماء اليونانية (كأسكرا أى المعسكر وفندس زى الجبل وهو من الفند أى الجبل العظيم الشاهق بالعربية ولاريسا الخيمة أو العريش...الخ. من الكلمات»..

ومن هذا نتبين قدم اللسان العربى بالنسبة لحضارات الشرق القديم ولقد أشارت التوراه فى سفر التكوين وسفر الخروج إلى أن إبراهيم أو ابراهيم تعلم من ملكى صادق وأن موسى أو موشا تعلم من يثرون كاهن مدين أو شعيب وذلك قبل أن يرتحل العبرانيون الى ارض كنعان. وقد أشاع الغرب الأوروى أن أسلافهم اليونان قد سبقوا الأمم لى العلم والحكمة كما أنهم توهموا لأن العبرانيين قد سبقوا العرب الى الدين والثقافة بينما الشواهد التاريخية على العكس من ذلك.

وقد أسمى العرب قبائل الجبشة بالأحباش أى السكان المختلطين بينما زسماهم اليونان بأثيوبية أى بلاد الوجود المحترقة وأسماهم العبرانيون بالكوشين لنسببتهم الى كوشين بن حم بن نوح. والثابت تاريخاً أن حضارة جنوب شبه الجزيرةالعربية سبقت غيرها من الحضارات وكانت حضارية تالية أو متزامنة مع حضارة مصر القديمة وذلك قبل تالميلاد بأربعة عشر قرنا من الزمان والثقافة العربية عاشت بفروعها الثلاث الثمينة جنوباً والآرامية شرقاً والكنفانية غربا وتفرغت من الآرامية اللهجات النبطية أو الجهرية أو المسند.

ولقد كان المؤرخون العرب ينسبون الشعوب العربية البائدة القديمة الى (وارم) أو (الأرمـــان)[1] مصداقا لقوله تعالى (ارم ذات العماد) ويرجع الآرميون إلى هؤلاء الإرم الذين إرتحلوا من شبه الجزيرة العربية إلى بلاد ما بين النهزين فأقاموا دولة بابل حيث سادت اللغة الآرمية ومن الجائز أن تكون هذه الهمزة الآرامية هى الهجرة السامية الثالثة والتى دونت كتابتها باللغة المسمارية وحينما تذكر التوراة فى سفر التكوين من أن آرام جد الآرميين أو هو ابن سام أو حفيد فاحور أخو ابراهيم، وقد أشارت رسائل تل العمارنة المصرية المدونة فى القرنين الرابع والخامس عشر قبل الميلاد إلى هؤلاء الآراميين أو الأحلاف ويرجح أنهم قدموا من شمال سبه الجزيرة العربية إلى بادية الشام أو من العراق وبنهاية القرن الثالث عشر قبل الميلاد ظهرت بعض الأمارات الآرامية بعد اضمحلال الحيثيين والمتباينين فى هذه البلاد. واستقرت جماعات كبيرة منهم من سوريا خلال القرن الثانى عشر قبل الميلاد وانتشرت اللغة الآرامية فى الشام وحتى بلاد فارس والهند واستمرت اللغة الآرامية حتى عصر الميلاد فكانت هى اللغة التى يتكلم بها السيد

(١) تاريخ سنى الملوح للأصفهانى.

المسيح. ونجد أيضاً أن تشابهات الأبدل فى الأحرف والتنوين والحركات فى اللغة الآرامية والبابلية والسريانية والعبرية وهى أقرب ما تكون إلى اللغة العرية.

وما دمنا نتناول اللغة العربية كمقوم أساسى للثقافة فيتعين علينا أن نشير إلى حقيقة أسم العرب والشعوب العربية، فقد سمى العرب بهذا الاسم لأنهم فى موقع الغرب من أمة الآرامية الهندية مع احلال حرف العين بدلا من الغين أو سمى العرب نسبته إلى العرابة أى الى الصحراء أو الأرض الجفاف فى لغة بعض الساميين القدامى أو أنهم سموا بالعرب نسبة إلى يعرب بن محطان أو عربة تهامة نسبة الجزيرة. أو كما يذكر ياقوت الحموى «أنهم سموا باسم بلدهم العربات، أو أنهم سمو شرمتين نسبة إلى أقوام أوربا.

ولعل إنتشار أقوام العرب فى شمال شرق شبه الجزيرة العربية وخاصة سوريا وفينقية مرجعة التاريخى إلى أن اسم سورية نسبة إل شورية أو أشورية حيث ساد الآراميين والسريان وأطلق هذا الاسم على تلك البقعة التى بحدى وادى النهرين إلى سناء والحجاز. أما بالنسبة لفينقية على ساحل الشام فتلك البقعة ترجع إلى كلمة فينقس أى النخلة ومعناها بالرومانية أو اللاتينية بالميرا أو تمر أو تدمر بشرق البقاع. أما بالنسبة لمصر فقد سماها الأغريق بكبتوس أى مدينة قفط يم ورد ذكر جبتوس بعد ذلك وذلك قبل الميلاد بآلاف السنين.

والثابت تاريخا كذلك أن اللغة العبرية أخذتإشتقاقاتها من اللغة العربية على إمتداد عصور التاريخ. ففى القرن العاشر للميلاد قام كل من سعيد أو مسعدا الفيومى وابن تميم الربانى البابلى ويهوذا بن مزيش ومناجم ابن سروت الأندلسى وسكوم بن جبيرول بتعيين أصول اللغة العبرية. كما أن

مفكريهم أخذوا علم الكلام واللاهوت عن العرب. فنذكر منهم ابن جيبرول وابن عزرا القرناطى وابن ميمون والسمؤل وغيرهم.

وإنه بمحاولتنا هذه، لانبكى ولانتباكى على مجد كان لأمة المسلمين. ولانؤرخ لتلك الحقبة التاريخية التى يعرفها تمام المعرفة المستشرقون والمستغربون ولسنا نعيش الماضى فحسب، وإنما للنهل منها الطريق السليم والمنهط القويم إنطلاقاً من الماضى إلى المستقبل عبر الحاضر لنستعيد دورنا ولنتبصر بحقيقة الإسلام وتراثه الخالد.

لافى عصرنا هذا الذى نعيشه وما يتضارب فيه من مفاهيم وايدلوجيات متنافرة ومعتقدات ناشذة ودعاوى باطلة من خصوم الإسلام نشأت بعض التيارات والحركات والفرق والمذاهب التى ترفع شعار الإسلام والإسلام منها براء، وليس غريباً أن تعاود الحركات الشعوبية الظهور من جديد فى مناخ ملوث تشوبه المذاهب الدينية والسياسية التى بعدت عن جوهر العقيدة والعقل أو بمعنى أدق أخذت بعض الدعاوى تشن حربها على الثقافة الإسلامية والدعاة المسلمين.

لذا تتبدى أما الفكر الإسلامى والدعاة المسملين الضرورة لتنقية مسار الثقافة الإسلامية بإلقاء الضوء على منابعها ومصادرها الخالصمة والكشف عن مقوماتها الدينية والحضارية وبيان مدى التفاعل الثقافى مع غيرها من الثقافات الأجنبية وتصحيح مسار الحركات الثقافية الإسلامية والوقوف على نماذج أصلية منها باستعراض لأهمية الفكر الإسلامى ودروسه والتعرف على طدقات المفكرين ودعاة الثقافة الإسلامية وتقويم الدعاوى الشعوبية التى بعدت وتباعدت عن جوهر الإسلام حتى يستبين الحق من الباطل.

حركة الترجمة والنقل والتأليف الفلسفى فى الإسلام

لانستطيع أن نوفى تاريخ الترجمة حقه من الدراسة لهذا سنعنى بآثار كبار المترجمين دون استقصائها تمام الاستقصاء كما أننا سنعنى بالبحث عن أهم الآثار اليونانية التى ترجمت إلى اللغة العربية ومعرفة مدى عناية الإسلام فيها تأثير هذه الكتب على اتجاه الفلسفة فى الإسلام.

ولقد كان تأثير الفكر اليونانى على الفكر الإسلامى أسبق من الترجمة ذلك لأنه كان يعيش بين المسلمين كثيراً من السريان والنصارى ممن لديهم علم بالآثار والتفكير اليونانى فكانوا ينقلون بعض ثمراتن الفكر اليونانى إلى المسلمين نقلا شفويا وكذكل كان يعيش بينهم كثير من الجوارى الروميات ممن لهم حظ كبير من الثقافة وكن يقمن بوظائف الخدمة والتربية فى بيوت الخلفاء والأثرياء فكان لهن تأثير جديد فى تعريف بعض الأوساط ببعض نواحى الفكر اليونانى. بل أن الخليفة المأمون قد وقع تحت هذا التأثير.

ومن الممكن تلخيص حركة الترجمة بتقسيمها إلى أدوار ٣ فى العصر العباسى. الدور الأول من خلافة المنصور إلى وفاة الرشيد أى من سنة ١٣٦ إلى ١٩٣ هـ. وفى هذا الدور تعد رجال الطبقة الأولى من حيث الزمن من المترجمين منهم يحيى ابن البطريق مترجم «المجسطى» وهو كتاب فى الفلك والهيئة وهو أهم كتاب فى الفلك وترجم أيام المنصور و «جورجيس» وابن جبرائيل الطبيب كان سنة ١٤٨ هـ. وعبد الله ابن المقفع مات سنة ١٤٢هـ.

والدور الثانى من ولاية المأمون ١٩٨ إلى ٣٠٠ هـ ومن الطبقة الثانية من المترجمين الذين كانوا لهم الحظ الأكبر فى الإنتاج منهم يوحنا ابن

البطريق والحاج بن البطريق وقسطا ابن لوقا البعلبكى كان يعيش ٢٠٢هـ وعبد المسيح ابن ناعمة الحمصى وحنين ابن اسحاق الذى إخترناه نموذجا للمترجمين ثم ابنه اسحق ابن حنين وثابت ابن قره الصابى وحبشى الأعسم المتوفى ٣٠٠ هـ وقد ترجم فى هذا العصر أغلب كتب أبو قراط وجالينوس وأرسطو وبعض كتب أفلاطون وكثير من التفاسير على هذه الكتب.

وأما الدور الثالث فهو من سنة ٣٠٠ أى من تاريخ وفاة حبيش إلى منتصف القرن الرابع ومن مترجمى هذه الطبقة متى ابن يونس وسنان ابن ثابت ابن قره ويحيى بن عدى المتوفى سنة ٣٦٤ وأبو على ابن زرعة وكان أكثر اشتغال هؤلاء بالكتب المنطقية لأرسطو وبالمفسرين كالأسكندر. والأفروديسى ويحيى النحوى وغيرهم.

وكانت الواجب يقتضى تتبع عناية الإسلاميين لمختلف الفلاسفة اليونانيين بادئين بالسابقين لسقراط ثم أفلاطون وهكذا. ولكن الموقف يقضى بالاختصار وتتناول العناية بأرسطو فنقول أن العرب قسموا كتب أرسطو أقساما مختلفة على حسب ما تتناول من العلوم وكان بأيديهم فهرست جامع لمؤلفاته من تأليف رجل اسمه بطليموس وقد ضاع الأصل اليونانى لهذا الفهرس ولم تبقى إلا الترجمة العربية محفوظة فى كتب مثل كتاب ابن الطبرى فى تاريخ الحكماء ويحتوى هذا الفهرس عن أسماء ٥٨ كتاب لأرسطو وتقسم إلى أقسام الكتب الخاصة بالمنطق ثم الخاصة بالطبيعيات ويلحق بها ما يتعلق بعلم النفس ثم الأصوات ثم الكتب المختصة بالأخلاق والسياسة. فالقسم الأول الخاص بالمنطق يشتمل على العرب على ٨ أجزاء كما قال اليعقوبى فى تاريخ وغيره من المؤرخين وكما ذكر

الفارابى فى رسائله وتبعهما سائر المشتغلون بهذه العلوم وأولها كتاب فاتيغوريا أى المقولات. قال الفارابى: هو فى قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها. ترجمة ابن المقفع أيام المنصور ثم ترجمة اسحق ابن حنين. وقد ذكرنا الدالة عليها. ترجمة ابن المقفع أيام المنصور ثم ترجمة اسحق ابن حنين وقد ذكرنا فيما مضى أسماء ناشرى المقولات وأشرنا إلى عناية بعض العلماء بنشر ترجمة ابن المقفع لهذا القسم من منطق أرسطو وترجم يحيى ابن عدى تفسير الاسكندر الأفروديسى لهذا الكتاب كما أن الفارابى وضع كتابا يسمى شرح المقولات وكتابا آخر سماه (الغامض المستغلق من كلام أرسطو فى قاطيغورياس) وهذان الكتابان غير موجودين حاضراً ولكن توجد تعليقات عليهما لابن باجه الأندلسى ولم تنشر بعد وللكندى كتاب المقولات العشر وكتاب فى قصد أرسطو فى المقولات.

ولإبراهيم القويرى أستاذا أبى بشر كتاب تفسير (قاطيغورياس) كما أن لهذا الكتاب جوامع ومختصرات للكثيرين مثل اسحاق ابن حنين وأحمد ابن الطيب المعروف بالسرخسى تلميذ الكندى وثابت ابن قرة والرازى الطبيب. ولابن سينا رسالة فى أغراض المجهولات.

والجزء الثانى هو كتاب بار أرمنياس أى العبارة ومعناه التفسير. قال الفارابى: فيه قوانين الألفاظ المركبة. ترجمة ابن المقفع ثم ترجمة اسحق ابن حنين ونشرة الفارابى وأبو بشرمتى. ولإبراهيم القويرى كتاب أسمه العبارة. واختصر كتاب العبارة حنين وأبنه اسحق من بعده وابن المقفع والكندى. والرازى وثابت ابن قره والسرخسى تلميذ الكندى.

إشكالية الحضارة والفرق الإسلامية

يتعين علينا قبل أن نتعرف على الفرق والطوائف الإسلامية التى نشأت فى بيئة المسلمين نتيجة أسباب وعوامل داخلية مرجعها الخلاف حول الخلافة أو مرجعها الأخذ بمبدأ التأويل والتفسير أو مرجعها الأخذ بحقيقة الشريعة لا ظاهرها. أن نلقى بعض الضوء على تلك النزعات الطائفية الدخيلة أو الأجنبية التى إمتزجت أحيانا بآراء الفرق والطوائف الإسلامية، و من أبرز هذه النزعات الغنوصية والمجوسية والزرادشية والكيومرثية والمانويةو المزدكية و السماعيلية والنصيرية والبابية والبهائية والقاديانية وكلها نزعات خرجت عن جوهر الإسلام و شريعة القرآن. وكانت تلك ظاهرة صاحبت نشأة الدعوة وتفش خطرها تارة تحت مصطلح(الشعوبية)، وتارة تحت إسم(الفرقة الناجية) وأخذت على إمتداد عصور الدعوة والفكر الإسلامى تتلون وتظهر بإسم(حركات إصلاحية) أو بأسم(جماعات إسلامية)والإسلام منها برىء ولعل أحدثها الرابطة الإسلامية بأمريكا على يد أهليما محمد.

وكلمة(غنوص) أصلها كلمة يونانية تعنى المعرفةأو الكشف واختلط معناها الإصطلاحى بالأسرار والسحر والطلاسمة نشأت أول ما نشأت على يد كلا من بازليدس، وفالنتينوس، اللذين مزجا المذاهب اليونانية الوثنية بالنزعات الفارسية والسريانية والأفلاطونية والفيثاغورية والسراتية باليهودية و النصرانية والصائية خاصة فى العصر الهلينى المتأخر على يد القديسى(كليمانس وأريحجين). وظهرت الغنوصية على شكل طوائف أو فرق باطنية تحت إسم الغلاة أو المامونية أو القرامطة أو الحشاشين أو البابية أو البهائية أو أخوان الصفا الصوفية كالسنوسية والمهدية والميرغنية والتيجانية والبرهميةوالشاذلية،

والنقشنيديةوالرفاعية والأحمدية والعباسية رالتفتزانية وغيرها. إلا أن معظمها تسلك ميلك أهل السنة والتقريب بين الحقيقة والشريعة. ونتناول بالتفصيل بعض الفرق الإسلامية التى إختلطت بها بعض النزعات الشعوبية أو المتطرنة التى قد تباعد بينها وبيين جادة العقيد ة الإسلامية لتبين حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، فنخص بالحديث فرق الشيعةوفرق المشبهة وفرق الخوارج.

الشيعة:

يحسن بنا أن نقسم الشيعة الى أقسام رئيسية ثلاثة، أولها وثانيها الرافضة وثالثها الزيدية. وعلى اختلافهم فهم سموا بالشيعة لأنهم تشيعوا لعلى ابن أبى طالب فى الخلافة بل وقدموه على سائر أصحاب رسول الله(صلى الله عليه وسلم)واختلفت الفرق الشيعية فيما بينها، ويمكن نمضيها فيما يلى:

أولا. فرق غلاة الشيعة:

وهم مما غالوا فى«على» وقالوا فيه قولا عظيما وتجاوزا أمور العقيدة وتصوراتها ويتقسمون الى فرق فرعية هى:

١ - البيانية: ونسبتها إلى «بيان بن سمعان التميمى» وكان يقول بأن الله سبحانه على صورة الإنسان وأنه يهلك كله إلا وجهه.

٢ - الجناحية: ونسبتها إلى«عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذى الجناحين، ويقول تتباسخ الأرواح وأن روح الله كانت فى آدم ثم تناسخت إلى أن صارت فيه هو.

٣ - الهاشمية: ونسبتها إلى«هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية» و«عبد الله بن عمرو بن قرب» وقالت بالتناسخ.

٤ – الغيرية: و نسبتها إلى«المغيرة بن سعد»ويزعم أنه نبى يعلم اسم الله الأكبر، ويعبدون رجل من نور على رأسه تاج وله من الأعضاء والخلفة مثلما للرجال وله جوف وقلب تنبع منه الحكمة وكان يؤل القرآن.

٥ – المنصورية: ونسبتها إلى «أبى منصور» الذى تولى الأمامة بعد «أبى جعفر محمد بن على بن الحسينبن على»، وقالو بأن آل محمدهم السماء والشيعة هى الأرض وأن «أبو منصور» هو الكف الساقط من بنى هاشم وأن أول خلق الله هو عيسى ثم على وأن رسل الله لا تنقطع وأن الجنة والنار رجلان.

٦ – الخطابية: ونسبتها إلى «أبى الخطاب بن أبى زينب» ويقولون أن الأئمة أنبياء وأن محمد «صلعم» رسول ناطق و أن عليا رسول صامت.

٧ – المعمرية: ونسبتها إلى «معمر». ويقولون بعدم فناء الدنيا أن الجنة هى مما تصيب الناس من خيرات وأن النار ما تصيبهم من نقمة ويقولون أيضا بتناسخ الأرواح.

٨ – البزيغية: ونسبتها إلى «بزيغ بن موسى» وتقول بأن جعفر بن محمد هو الله وأنه تشبه للناس بصورته الأدمية وأنهم لا يموتون وإنما يرفعون الى الملكوت ويؤلون الى آيات القرآن.

٩ – العميرية: ونسبتها الى «عمير بن بيان العجلى» ويعبدون جعفر لقولهم بربوبيته.

١٠ – المفضلية: ونسبتها إلى «المفضل» وقالوا أيضا بربوبية «جعفر» وادعوا النبوة لأنفسهم.

١١ – العلوية: ونسبتها الى «محمد بن الحسن بن على بن محمد بن

على» وتزمع أن روح القدس كانت فى الرسول النبى محمد «صلعهم» ثم فى على ثم فى الحسن ثم فى الخلفاء من الأئمة، يقولون بالتناسخ والنتقال الأرواح.

١٢ – الحلولية : ويزعمون أن الله حل فى النبى وفى على وفى الحسن وفى الحسين وفى فاطمة ويؤلهون واضدادهم من البشر أبو بكر وعمر وعثمان ومعاوية وعمرو بن العاص.

١٣ – السبئية : ونسبتها الى«عبد الله بن سبأ» ويؤلهون على ويقولون بأنه لم يمت ولم يقتل، ويرجع الى الدنيا يوم القيامةفيملأ الأرض عدلا بعد جور.

١٤ – المؤلهة : ويزعمون أن عليا هو الله ويكذبون النبى وإنه إدعى الرسالة لنفسه.

١٥ – التفويضية : ويزعمون أن الله فوض الأمور كلها إلى النبى محمد فخلق الدنيا ودبرها وأن عليا روح الله أو آية الله أو ظله.

١٦ – العليانية : ونسبتهم الى «ابن ذراع الدوسى» ويزعمون ألوهية على ومحمد «صلعهم» ويقدمون عليا فى أحكام الألوهية لأن محمدا هو رسول على.

١٧ – الشرقعية : وقالت بألوهية على ومحمد.

١٨ – النصيرية : ويزعمون أنهم يقدسون ثالوثا مكونا من على ومحمد سلمان الفارسى.

١٩ – الحاكمية أو الدروز : ونسبتهم الى الحاكم بأمر الله الذى زعمت بحلول الإله من على الى الحاكم بأمر الله القاضى والذى اختفى فى

جبل الدروز وينتظرون ظهور الإله فى أى وقت.

٢٠ – الحزمدينية أو الأبامسلمية أو الرزامية : وتزعم الألوهية «لأبى هاشم بن محمد الحنفية» ثم تنقلها الى «محمد بن على بن العباس» ثم الى أخيه«السفاح» ثم نهائيا الى «أبى مسلم» الذى حل فيه روح الله وهو خير الملائكة ويدعون أنه لم يقتل وإنما قتل شيطان فى صورته.

٢١ – الحارثية ونسبتهم الى «عبد الله بن الحارث» وتابعوا «عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جوز بن أبى طالب» وغالوا فى التناسخ والقول بالدور.

٢٢ – السمنية : ونسبتهم الى مدينة سومنات الهندية وقالوا بقدم العالم وانكروا التعب وقالوا بتناسخ الأرواح.

٢٣ – المقنعية : ويزعمون زن الإلهية انتهت بالإمام «أبى مسلم الخزسانى» ويدعون الى المحرمات وإسقاط التكاليف عنهم وأنه بدى فى صورة آدم وسائر الأنبياء حتى فصل الى «هشام بن الحكم» أى المقنع وكان يظهر لأتباعه من وراد حجاب ويذكر قوله :«إنما انتقل فى الصور لأن عبادى لا يطيقون رؤيتى فى صورتى التى أنا عليها، ومن رآنى أخترق بنورى.

٢٤ – السبعية : ويزعمون أن الأمامة يتناقلها آل البيت حتى الأمام السابع أو المهدى المنتظر.

٢٥ – الجعفرية : ونسبتهم الى «جعفر الصادق» الذى تؤل إليه الأمامية.

٢٦ – الاثنى عشرية : ويزعمون ان الأمامة تتدرج الى الأمام الثانى عشر الذى سيظهر فى آخر الزمان.

٢٧ – السماعيلية : ونسبتهم الى «اسماعيل بن جعفر الصادق» ويزعمون

خلافته لعلمه على الأرض وأنه معصوم من الخطأ كالقرآن ويؤمنون بفكرة الفيض وتجلى العقل وترى أن الأمام مستتر.

٢٨ - الباطنية : ونسبتهم الى «عبد الله بن المأمون» ويقولون بالأمام الخفى وبالتقمص والتناسخ. ويذكر التاريخ واقعة لهم حين دخلوا الكعبة وقاتلوا الحجاج وحملوا الحجر الأسود وذهبوا به الى الأحشاء فى شمال شرق شبه الجزيرة العربية ولنشدوا شعرا قولهم:

ثم أعيد «الحجر الأسود» المقدس الى موضعه على يد الجند المصرية الذين أرسلهم الوالى العثمانى لتأديب الشيعة.

٢٩ - القرامطة أو الحشاشين : ونسبتهم الى «حمدان القرمطى» و «حسن الصباح» وتعتقد بأن الأنبياء سبعة فقط وتزعم بأن الله أوجد العقل والعقل أوجد النفس ثم الكواكب وتفسر الآيات تفسيرا باطنيا وتسقط بعد التكاليف الشرعية وتبيح عدم الأغتسال بعد الجماع وتذهب بالقول بأنه من لا امام له فلا دين له ، ووجب على التابع الطاعة للامام الذى قد يستتر - تقية - فيقومالداعى بدعوته يتلقى منه الأحكام، واستمرت الامامة عند على محمد أغاخان رئيس طائفة الاسماعيلية بالهند وتنتشر دعوتهم فى لبنان وشزق افريقيا

٣٠ - الملجمية : ونسبتهم الى«عبد الرحمن بن ملجم» الذى مثل على ولكنه لم يقتله فى زعمهم إذ تمثل شيطان فى صورة على، وإنما على صعد الى السماء كما صعد عيسى بن مريم فعلى فى مرتبة النبوة.

وهناك أيضا من الفرق المغالية من الشيعة اليونسية والغرابية والمغيرية.والعليانية والقاديانية أو الأحمدية نسبة الى الشيرازى، وهى فرق

خرجتا عن الدعوة والشرع باتفاق علماء الدين وبعضها يعمل فى الظاهر أو الخفاء فى بلدان آسيا وأفريقيا وأوروبا وأمريكا.

ثانيا : فرق الشيعة الرافضة:

وهم سموا بالرافضة لرفضهم خلافة أبى بكر وعمرو بن الخطاب، ويجمعون على أن النبى«صلعم» قد استخلف عليا بأسمه، ذلك لأن الأمامة لا تكون الا بنص وتوقيف وأنها قرابة ويجوز للأمام – فى حالة التقية– أن يقول إنه ليس بأمام، كما أبطلوا الأجتهاد فى الأحكام ويقولون بأن على لم يخطر. وكان على حق ويبلغون فى فرقهم الفرعية خمس وعشرون فرقة نذكر أهمها:

١ – الكاملية : ونسبتهم الى «أبى كامل» ويزعمون زن الخلفاء أنبياء.

وأن الناس كفروا بترك الأقتداء بعلى وأن «على» قد كفر بترك مطالبته الخلافة

٢ – القطعية – ونسبتهم إلى أنهم قطعوا على موت «موسى بن محمد بن على» ويقولون النص على امامة على وأبنه الحسن ثم الحسين ثم أبناء الحسين الى محمد إبن الحسن بن على وهو الأمام الغائب أو المنتظر وأنه المهدى الذى سيظهر فيملأ الرض عدلا.

٣ – الكيسانية : ونسبتهم الى «كيسان» الذى كان مولى لعلى بن أبى طالب وطلب بدم الحسين ودعى الأمامة الى «محمد بن الحنفية» وسمى «كيسان» بالمختار وادعى نزول الوحى عليه. وتتجاوز الفرق الفرعية الكثير والكثير ومعظمها يعمل فى الخفاء.

ثالثا : فرق الشيعة الزيدية:

وسموا بالزيدية لتمسكهم بقول «زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب» وكان قد بويع له بالكوفة أيام عهد «هشام بن عبد الملك» - ويفضل عليا على أصحاب الرسول ويتولى أبا بكر وعمر ويرى الخروج على الأئمة الجاءرين، ثم خرج أبنه يحييبن اليزيد - أيام الوليد بن يزيد بن عبد الملك. ثمانقسمت الزيدية الى ست فرق لإختلافهم فى أمر الأمامة وهل هى لالنص أو بغيره ومن هو أولى بها من نسل على.

ومن أصحاب الفرق الزيدية «جرير بن زيد» و «سليمان بن جرير»، ويقتربون فى آرائهم الكلامية من المعتزلة تارة والأشاعرة وأهل أسبق وجوداتاريخيا من الأشاعرةوتفقهوا فى العلوم الشرعية والدينية وابتعدوا عن التطرف. واستقرت أفكارهم فى اليمن على وجه الخصوص.

فرق المشبه أو المجسمة

يرجع أصل المشبهة إلى طائفتين، طائفة الرافضة من الشيعة – وسبق الأشارة إليها، وطائفة الحشونية من أهل الحديث الذين تمسكوا بظواهر الأحاديث التى تشعر بالتشبيه، ويمثل الطائفة الأولى«هشام بن الحكم» ويمثل الطائفة الثانية «عبد الله بن محمد بن كلاب القطان» وتمسك هؤلاء بأحاديث وضعها بعض الدخلاء على الدين الإسلامى وأخذها هؤلاء بقصد حسن، ورنما تمسكوا بظواهر بعض الآيات وبعض الأحاديث وبالغو فى التمسك بهذا لدرجة الخروج عن الدين الإسلامى، فقد تطرف هؤلاء فى التجسيم بوصفهم الله سبحانه بأوصاف بشرية لاتليق بصمديته وبوحدانيته وتفرده. فعلى سبيل المثال حديث(خلق الله تبارك وتعالى الملائكة من شعر ذراعيه وصدره أو من نورهما(وحديث) إن الله تعالى لما أراد أن يخلق نفسه خلق الخيل فأجراها حتى عرقت، ثم خلق نفسه من ذلك العراق.» . ومن الأحاديث التى ظاهرها لا يليق بالله سبحانه حديث(إن الله خلق آدم على صورته) ، ومن الآيات القرآنية التى ظاهرها بالله سبحانه قوله تعالى (الرحمن على العرش أستوى (وقوله تعالى(كل شيء هالك رلا وجهه) .

ولقد تمسك المشبهة بهذه الأحاديث وبظواهر بعض الآيات فوقعوا فى التشبيه – وأكاد أجزم بأن أصل فكرة التشبيه فكرة اسرائيلية بدت مع عبد الله بن سباء الذى زعم بألوهية على بن أبى طالب وتقبلت فكرة طوائف وفرق الشيعة لتأكيد فكرة الأمامة.١ .

ولقد وقف علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة وأهل السنة موقف

المعارض للمشبهة ولم يقفوا لقفل باب الأجتهاد ولكن لتطرفهم فى تزويل الآيات والأحاديث، فالأجتهاد أمر يقتضيه الشرع للمخطىء أجر ولمن يصيب فله أجران.

وفيما يلى زهم فرق المشبه:

١ - السبائية : ونسبتهم الى «عبد الله بن سبأ» صاحب الفتنة الكبرى فى تأليه على.

٢ - البيانية : ونسبتهم الى «بيان بن سمعان» وتزعم أن الله على صورة إنسان له أعضاء كالإنسان.

٣ - المغيرية : ونسبتهم الى «المغيرة بن سعيد العجلى» ويزعمون إن الله ذو أعضاء على صور حروف الهجاء.

٤ - المنصورية : ونسبتهم الى «منصور العجلى» ويزعمون بصعود منصور الى السماء.

٥ - الخطابية : ونسبتهم الى «أبى الخطاب الأسدى» من أصحاب أبى جعفر الصادق وقال يناليهه..

٦ - الجناحية : وهم من أتباع «عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر وزعموا بأن الأئمة آلهة.

٧ - الحلولية : وهم من زتباع «أبى حلمان الدمشقى» ويزعمون بأن الإله يحل فى كل صورة حسنة.

٨ – المقنعية أو المبيضية : ونسبتهم الى «المقنع» الذى زعم إحياء الموتى وعلم الغيب، وكانوا يرتدون الثياب البيض على عكس أصحاب السواد من العباسيين، وزعموا أن رئيسهم إلها.

٩ – العراقرة : ونسبتهم الى «ابن أبى العراقر محمد بن على الشلمغانى» وتؤله رئيسها.

١٠ – الهاشمية الحكمية : ونسبتهم الى «أبى محمد هشام بن الحكم» ممن أصحاب «أبى عبد الله جعفر بن محمد»، وكان من أصحاب البرامكة كذلك ويزعم زن الله جسمه له نهاية واحد، طويل عريض عميق، طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه وأنه نور ساطع وزن الله سبعة أشبار...الخ.

١١ – الهشامية الجوليقية : ونسبتهم الى «أبى ملك هشام الجواليقى الخضرمى ابن ملك الاصفهانى» معاصرا للجباقى ويزعم أن الله على صاأنسان ولكنه ليس لحما ولا دماً، وإنما هو نور ساطع، أنه زو حواس خمس كحواس الأنسان له وفرة سوداء.

١٢ – اليونسية : ونسبتهم الى «يونس بن عبد الرحمن القمى» وتزعم بأن حملة العرش يحملون الله.

١٣ – الحوارية : ونسبتهم الى «داود الحوارى» وتزعم أن الله جسم ولحم ودم، وله جوارح وأعضاء كالإنسان وهو أيضاً ليس جسماً كالأجسام و زنه أجوف من أعلاه الى صدره، ومضمت من صدره الى أسفله وأن له وفرة سوداء وشعر قطط.

وكما عرفنا من قبل أن علماء الكلام من المعتزلة كانوا يعتمدون على العقل مما أداهم إلى تأويل خواطر التى تشعر بالتشبيه وحملها على غيرها ليتنافى مع كمال الله ووحدانيته، ولكن بعض السلف وأصحاب الحديث وقفوا من رأى المعتزلة موقفا معارضا من المتشابه في القرآن والأحاديث وقالوا بالتسليم وعدم التأويل وآثروا قول الحق تعالى (والراسخون فى العلم يقولونآمنا به كل من عند ربنا) وابتعدوا عن الوصف فى قوله تعالى (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه مته ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) لأن التأويل - فى رأيهم - ظن ولا يصح الظن فى الله أو صفاته، وطائفة من هؤلاء أصحاب التسليم تنسب الى الأمام أحمد بن حنبل (من ١٦٤هـ/ إلى ٢٤١هـ) و«داود بن عليش وواصل هذا المذهب محمد بن عبد الوهاب صاحب الدعوة الوهابية السلفية ومن قبله ابن تيمية.

فرق الخوارج

يذكر الشهر ستانى صاحب الملل والنحل[1] أن كل من خرج على الامام الحق الذى أتفقت الجماعة عليه يسمى (خارجيا) بينما يقول الأشعرى[2] أنهم سموا خوارج لخروجهم على على نب أبى طالب، وقد يذهب البعض إلى أن تسميتهم مستقاه من قول الحق تعالى (ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله) واتسمت حياتهم بالقتال، وعرفوا بأسم (الحرورية) و (الشراه) و (المارقة) و (المحكمة). ذلك أنهم بعد أن رجع على بن أبى طالب من صفين الى الكوفة إنجازوا الى حروراء وأنهم يضعون أنفسهم تقول «شزينا أنفسنا فى طاعة الله أى بعناها للجنة» مصداقاً لقوله تعالى (ومن الناس من يشرى نفسه إبتغاء مرضاة الله) ويصفون أنفسهم بالمؤمنين ومخالفوهم الكافرون.

ولأنهم قالوا (لا حكم إلا الله) ولم تشهد أية طائفة من الطوائف من اختلاف وإنقسام مثلما شهدته الخوارج . فكل رئيس فرقة يكفر غيره وكل امام يكفر الآخر وحسبما يقسمهم الأسعرى[3] إلى سبعة فرق رئيسية ثم تنقسم الفرق الرئيسية إلى فرق فرعية، وهذه الفرق هى:

الأزارقة والأاضية والنجدية والصفرية بينما يقسمهم الشهر ستانى إلى : المحكمة الأولى الأزارقة، والنجدات والبهسمية والعجاردة والثعالبية والإباضية والصفرية، وزنقسمت العجاردة إلى إثنتى عشر فرقة، وزنقسمت الإباضية الى أربع فرق، فظهرت الميمونية أصحاب «ميمون بن عمران» والخلفية والحمزية

---

(١) المملل والنحل جـ١ ص ٨

(٢) مقالات الإسلاميين حـ١ ص ١٢٧.

(٣) المصدر السابق ص ١٠١.

نسبة الى «حمزة بن أدرك» والشعبية نسبة الى «شعيب بن محمد» والحازمية والمجهوليةءوالصلبية نسبة الى «عثمان بن أبى الصلب» والثعالبة نسبة الى «ثعلبابن عامر» والأخنسية نسبة الى «أخنس بن منسى» والشيبانية نسبة الى «شيبان بن سلمة» والمكرمية نسبة إلى «أبو مكرم» والرشيدية نسبة إلى «عطية بن الأسود» والإباضية نسبة إلى «عبد الله بن إباض» ، ومنهم الحفصية نسبة إلى «حارافص بن المقدم» واليزيدية نسبة إلى «يزيد بن أنيسة» ، والواقعية نسبة إلى وقوفهم بين فريقين إختلفا دون أن ينحازو لأحدهما. والبهيشية نسبة إلى «شبيب »البخرانى » ومنهم الخارصية والمعلومية، وغيرها.

ومجمل رأى فرق الخوارج خاصة فى فرقة المحكمة الأولى أنهم خطأوا على لقبوله التحكيم بل كفروا على ومعاوية كما جوزوا أن يكون الخليفة من غير قريش.

ولعل نشأة . آراء المعتزلة الكلاميةبدأت بمسألة مرتكب الكبيرة هل هو كافر أو مؤنس. كما نجد أن فرقة الأزارقة تقرر بأن على كافر وأن «عبد الله بن ملحم» قاتله كان على حق وكفروا الصحابة وطلحة والزبير وعائشة ومن خالفهم من المسلمين فهم مخلدون فى النار وقد تفروا من لم يهاجر إليهم أى أنهم قالوا بالتكفير والهجرة، ومن آرائهم قتل أطفال المخالفين ونسائهم، كما زعموا بإسقاط الرجم عن الزانى المحصن حيث أن حده لم ذكر فى القرآن واستحلالهم أمانة مخالفيهم لأنهم كافرون وتطرفوا فى تمسكهم بالنصوص القرآنية ولا يعرفون الأمر الوسط، فإما مؤمن وإما كافر وهم يؤمنون وغيرهم كافرون. ونجد فرقة النجدات على عكس الأزارقة تقيد الأجتهاد أصلا فى الأحكام ونجد فرقة العجاردة تتفق مع النجدات إلا أنها تستوجب الطفل إلى الإسلام ويأخذون بالهجرة كفضيلة وليست فرضاً كالأزارقة.

بينما نجد الإباضية إن مخالفهم كفار غير مشركين وأن دارهم دار توحيد لا دار كفر.

ومن استعراضنا لفرق الجوارح يتبين تعصبهم أو تطرفهم زو ميلهم الى الحدة – اعتقاداً منهم بإخذ صهم للعقيدة الدينية – مما أداهم الى أنصار بل وتكفير مخالفيهم ولهم نتاج ومؤلفات فقهية وكلامية ولغوية وأدبية ويسقرون فى جبال مقدسة بشمال غرب افريقيا الشرقية بجزر زنزبار.

نظرية التعاقب الدورى للحضارات

عند ابن خلدون[1]

(٧٣٢-٨٠٨هـ) - (١٣٢٢-١٤٠٦م)

ابن خلدون من بين المفكرين الذين لم يقدره المعاصرون له واللاحقون عليه ثم شغف به ايما شغف المتأخرون والمحدثون، ويفسر إهمال السابقين له بأنه نشا ابان انحلال الدولة الإسلامية فكان حالة كحال الدولة ابان تدهورها، وكما وصف من يحاول النهوض بها بمثابة الوهج الذى يحدث قبل انطفاء

---

(١) ولد عبد الرحمن أبو زيد ولى الدين بن خلدون بتونس ويرجع أصل أسرته إلى حضر موت، كان لأسرته قدم راسخة في العلم والسياسة، يقول عنها ابن حيان: بيت ابن خلدون فى أشبيلية نهاية فى النباهة ولم تزل أعلامه بين رياسة سلطانية ورياسة علمية، درس العلوم الدينية واللغوية والفلسفية والطبيعية والرياضية، وكانت تونس آنذاك مركزا لعلماء شمال افريقية، تولى وظائف حكومية فترة ٢٥ سنة بدول شمال افريقية من ٧٥١-٧٧٦هـ وكانت فترة اضطراب سياسى وقد نسبت إليه الانتهازية فى تصرفاته السياسية مما أدى إلى سجنه، رحل إلى الأندلس عام ٧٦٤ هـ وقضى بها عامين يشهد غروب شمس الإسلام بها، عاد إلى الغرب وقضى بها عشر سنوات ووصل ربية كل أمراء الشمال الافريقى وقد دون مؤلفة الشهير : العبرفى قلعة ابن سلامه التى سجن بها من عام ٧٧٦-٧٨٠ هـ ثم كتب المقدمة فى خمسة شهور منعام ٧٨٠هـ، رحل إلى مصر عام ٧٨٤ هـ نسبقته شهرته إليها فاحاط به الطلبة وتولى منصب قاضى قضاة المالكية، فجع فى اسرته حين غرقت بهم السفينة أثناء سفرها إلى مصر للحاق به، تآمر المتنافسون عليه مما زهده فى منصب قاضى القضاة، أدى فريضة الحج عام ٧٨٩ هـ وزار بيت المقدس عام ٨٠١ وقابل تيمورلنك عام ٨٠٣، نقح مقدمته فى التاريخ بعد زيارته لمصر وأهدى نسخة إلى السلطان برقوق، كان لاسفاره ومغامراته السياسية واتصاله بكثير من الملوك من ملوك النصارى بالأندلس إلى ملك التتار بالشام فضل فى تكوين فلسفته التاريخية، وتوفى فى ٢٩ رمضان عام ٨٠٨ هـ الموافق ١٦ مارس عام ١٤٠٦م.

الشمعة، غير أن لاعراض السابقين سببا آخر نرجئ ذكره إلى ختام نظريته، أما تقدير المحدثين له فهذه بعض الآراء فيه : يقول نيكلسون: لم يسبقه أحد إلى اكتشاف الاسباب الخفية للوقائع أو إلى عرض الأسباب الخلقية والروحية التى تكمن خلف سطح الوقائع أو إلى اكتشاف قوانين التقدم والدهور[١].

وكتب عنه توينبى : أنه لم يستلهم أحدا من السابقين ولا يدانيه أحد من معاصريه بل لم قبس الالهام لدى تابعيه من أنه فى مقدمته للتاريخ العالمى قد تصور وصاغ فلسفة للتاريخ تعد بلاشك أعظم عمل من نوعه[٢].

وقال عنه جورج سارتون: لم يكن فحسب أعظم مؤرخى العصور الوسطى شامخا كعملاق بين قبيلة من الاقزام بل كان من أوائل فلاسفة التاريخ سابقا مكيافلى وبودان وفيكو وكونت وكورنو[٣].

ووصفة روبرت فلنت[٤] فى كتابه الضخم «تاريخ فلسفة التاريخ» : أنه لا العالم الكلاسيكى ولا المسيحى الوسيط قد انجب مثيلا له فى فلسفة التاريخ، هناك من يتفوقون عليه كمؤرخ حتى بين المؤلفين العرب، أما كباحث نظرى فى التاريخ فليس له مثيل فى أى عصر أو قطر حتى ظهر فيكو بعده بأكثر من ثلاثة قرون، لم يكن افلاطون أو أرسطو أو سان أوغسطين أندادا له ولايستحق غيرهم أن يذكر إلى جانبه، أنه يثير الأعجاب بأصالته وفطنته، بعمقه وشموله، لقد كان فريدا ووحيدا بين معاصريه فى فلسفة التاريخ كما كان دانتى فى الشعر وروجر بيكون فى العلم، لقد جمع مؤرخو العرب المادة

(1) Nicholson (Reynold): A Literary history of the Arbas p. 435.

(2) Toynbee (Arnold): A Study of history Vo.. III p.

(3) Sarton (George): Introduction to the history of science Vol, IV, p. 115.

(4) Flint (Robert): History of the philosophy of history, p. 315.

التاريخية ولكنه وحده الذى استخدمها.

ومع هذا التقدير لمقدمته فانه لم يختلف الباحثون كما اختلفوا بصددها، هل يعد ابن خلدون بهذه المقدمة منشئ علم الاجتماع أم مؤسس فلسفة التاريخ؟ هل هى نظرية فى فلسفة السياسة أم فى التفسير الجغرافى للظواهر الاجتماعية؟ أم أنه قد أسس بهذه المقدمة فلسفة الحضارة؟

ويرجع تنازع هذه المدارس الفكرية حول تصنيف مقدمته أنه كان متعدد الجوانب، فلم يكن منحازاً إلى واحدة منها بالذات بينما درجت المدارس الفكرية على النزعة الواحدية، أنه لم يفسر الظواهر الاجتماعية أو الوقائع التاريخية فى ضوء نظرية معينة دون غيرها بل التفسيرات الاقتصادية إلى جانب التأويلات السيكولوجية فضلا عن التفسير الجغرافى.

يلزم عن ذلك أن أدراج مقدمته فى فلسفة التاريخ لابد أن تجد معارضين، وقد استند الدكتور على عبد الواحد وافى الذى بعده مؤسس علم الاجتماع فى إنكاره إدراج المقدمة ضمن فلسفة التاريخ إلى أن من بحثوا فى هذا الفرع قد تأثروا بنظريات فلسفية وآراء مسبقة حاولوا أن يخضعوا حقائق التاريخ لهذه النظريات بينما بحوث ابن خلدون نتاج الملاحظة واستقراء الحوادث[١].

والرد على ذلك أنه لما كانت فلسفة التاريخ مزيجا من الفلسفة والتاريخ[٢] وكان منهج الفلسفة جدليا بينما منهج التاريخ استردادى كان من الطبيعى أن يتفاوت فلاسفة التاريخ قربا أو بعدا من أحد الطرفين دون الآخر، وأبحاث ابن خلدون قد اقتربت من التاريخ ومن ثم كانت السمة الواقعية الاستقرائية.

---

(١) د. عبد الواحد وافى: تحقيق المقدمة جـ ١ ص ٢٦٠.

(٢) د. أحمد صبحى أول كتا مؤلف عن فلسفة التاريخ بالضرورة.

وابتعد عن فلسفة بمفهومها التقليدى فلم تخضع آراؤه لمذهب فلسفى معين.

أن واقعية آرائه لاتعنى خلوها من الفكر الفلسفى أو تعذر استخلاص آراء بل نظريات فلسفية منها، وفى نظريات فلسفة التاريخ التى تقترب من التاريخ كثيرا ما تكون الآراء الفلسفية بعدية وليست مسبقية وفقا للمنهج الاستقرائى، ولكن الحتمية التاريخية واضحة فى آرائه وفى الآيات القرآنية التى يختم بها فصوله مثل «سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا» كذلك التعاقب الدورى يعد أهم معالم عرضه لتطور الحضارات .

تتعرض فى هذه الدراسة لجوانب علاقة عن ابن خلدون :

الأول : مدى وعيه بتأسيس هذا العلم وتمايزه عن العلوم المجاورة له.

الثانى : منهجه فى فلسفة التاريخ.

الثالث : عرض موجز لمذهبه.

كان ابن خلدون على وعى باختلاف هذا العلم عن التاريخ، الذى لايزيد عن أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى، لقد تجاوز هذه النظرة إلى باطن الأحداث ليستشف حقيقتها ويكشف عن أسبابها والقوانين التى تحكمها: وفى باطنة نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، ولكن ما الذى دفعه إلى أن يتجاوز التاريخ إلى علم جديد؟ أشار ابن خلدون إلى كثرة أغلاط المؤرخين وعدد أسباب ذلك كالتحيز وسرعة التصديق والجهل بالطبيعة البشرية وطبيعة المجتمعات أو الجهل بطبائع الأحوال فى العمران، ومن ثم فانه لكشف هذه

الأغلاط لابد من الإلمام بطبائع الأحوال دون حاجة إلى أضاعة الوقت فى استخدام المنهج التاريخى من نقد النص والمصدر.

كذلك كان ابن خلدون على وعى بأن علمه لايندرج ضمن الفلسفة بمفهومها التقليدى، فليس هو من السياسة المدنية التى هى تدبير المدنية كما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، فليس علمه إذن معياريا كفلسفة السياسة - ولكنه واقعى، وهو لم يتناول أحوال الدول فى سكونها أو استاتيكيتها وانما فى ديمومتها وديناميكيتها.

أخذ ابن خلدون من الفلسفة نظرتها العقلية التعميمية ومن التاريخ واقعيته والاستردادية فى منهجة ليكون منهما علما واحدا يجذب فيه التاريخ الفلسفة إلى عالم الوقائع حتى لايحلق فى سماء اليوتوبيات، وتعمق فيه الفلسفة من التاريخ حتى لايصبح مجرد روايات وسرد اخبار.

واذا كانت آراء خلدون يمكن أن تدرج فى فلسفة التاريخ فهى لابد خاضعة لمقولاتها :

١- **الكلية** : ونعنى بها أن تكون المقدمات متعلقة بالتاريخ العالمى ثم أن تكون النتائج كلية، أما ما يتعلق بمقدماته أو مادته فلابن خلدون حصيلة واسعة من المعلومات عن أخبار العرب مشرقهم ومغربهم وعن الامبراطوريات القديمة، حقيقة أن الأمثلة التى يذكرها فى الغالب مستقاة من شعوب المغرب والأندلس، الأمر الذى جعل بعض الباحثين يعدونه قد وقع فى خطأ منهجى حين لم يستقرئ الظواهر إلا عند أمم معينة وفى عصور خاصة، أو أن بحثه طوبوغرافى مقصور على مجتمع معين ولم يتعد العرب والبربر فى شمال افريقية فى عصره[1].

(١) دكتور عبد الرحمن بدوى: مهرجان ابن خلدون مقالة بعنوان «ابن خلدون وارسطو»

ولكن ذلك لاينفى اعتبار نظريته فى فلسفة التاريخ للاعتبارين الآتيين :

أ - وحدة الطبيعة الإنسانية وحدة تكمن خلف اختلاف الشعوب وتمايز ألوانها وعوايدها، ومن ثم فان النتائج الكلية المستخلصة من مادته المحدودة يمكن أن تنطبق على غيرها من المجتمعات، وذلك باستخدام قياس الغائب على الشاهد، على أنه من ناحية أخرى لم يكن غافلا عن أن أحوال الأمم وعوائدهم ونحلهم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهج مستقر، انما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال.

ب- مع أن التاريخ عالمى لدى معظم فلاسفة التاريخ فان أبحاثهم كانت عادة مركزة على مجتمعات معينة، بل يكاد يكون معظم نظريات فلاسفة التاريخ الأوربين مقصورا على الحضارات الغربية (اليونانية الرومانية ثم الحضارة الأوروبية الحديثة) .

خلاصة القول أن العبرة فى الكلية بالنتائج التى توصل إليها ومدى انطباق قضاياه الكلية التى استخلصها على غير ما درسه من مجتمعات بل مدى انطباق نظريته العامة فى التعاقب الدورى (بداوة ثم ازدهار ثم تدهورا) على سائر الحضارات.

٢- **التعليل** : يقول ابن خلدون : أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيبات والاحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، وتكاد العناوين التى جعلها عناوين على الفصول تتخذ طابع القضايا الكلية القائمة على التعليل وللتعليل فى آراء ابن خلدون عدة خصائص أهمها :

* أنه ليس تعليلا جزئيا لحوادث فردية معتبرة زمانا ومكانا كما هو الحال فى التاريخ العادى وانما يتجاوز التعليل قيود الزمان ليتخذ طابعا عاما قائما على وحدة الطبيعة البشرية، وهذه أهم خصائص التعليل فى فلسفة التاريخ.

* أنه ليس تعليلا ظاهرياً برانياً كما هو الحال فى العلوم الطبيعية، ولكنه تعليل باطنى جوانى كامن خلف احداث التاريخ الظاهرة بل ليست هذه إلا معلولة لها، وهو ما أشار إليه ابن خلدون بقوله : وفى باطنة نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق.

* أن التعليل عند ابن خلدون أقرب إلى تعليل الأصوليين، والواقع أنه إذا كان ابن خلدون قد افاد من طائفه فى الفكر الإسلامى فهم الأصوليين، أنه يستخدم مصطلحاتهم : قياس الغائب على الشاهد، قياس الأشباه والنظائر، تعليل المتفق والمختلف، ما طبقه ابن خلدون على مسار التاريخ يكاد يماثل ما طبقه الأصوليون على قضايا الشرع(*) هؤلاء مادتهم ما يتعرض له الناس من أقضية تقتضى أحكاما شرعية ومادته هو وقائع التاريخ التى تقتضى تعليلات وأحكاما كلية.

* يتخذ التعليل عند ابن خلدون صفة الضرورة، الأمر الذى جعل نظريته تتصف بالحتمية التاريخية، أنه يؤكد دائما أن ما حدث هو

- يقرر الدكتور محسن مهدى على ما أورده فى رسالة : «فلسفة التاريخ لدى ابن خلدون» بالانجليزية أنه تابع فلاسفة العقليين فى التعليل، فقد كان سباق آرائه مخالفا تماما لفلاسفة الاسلام منهجا وموضوعا: كان واقعيا وضعيا ولم يكن ميتافيزيقيا مجردا، لم يكن مشائيا أفلاطونيا أو تلفيقيا بل عبر عن خصومته لفلسفة فلاسفة الاسلام فى فصل عقده عن آبطال الفلسفة وفساد منتحليها، لم يكن يوتوبيا كالفرابى حتى ياق أنه طبق منهج فلاسفة الاسلام على مجال التاريخ والحضارة، والواقع كما اشرث أن فلسفة ابن خلدون التاريخية تفهم فى ضوء تجريبية الأصوليين وطرق استدلالهم.

سنة الله فى خلقه، أنه على سبيل المثال إذا كانت الدولة فى دور انحطاطها أو هرمها كان ذلك كالهرم فى الإنسان أمرا طبيعيا لايتبدل، وأنه حتى إذا تدارك بعض أهل الدول ذلك التدهور بالاصلاح فان الأمر لن يزيد عن ومضه المصباح قبل انطفائه توهم أنها استعال وهى انطفاء ... ولكل اجل كتاب[1].

ولكن إلى جانب خضوع نظرية ابن خلدون لمقولتى فلسفة التاريخ فقد انفردت نظريته بمنهج خاص بها، يتخلص فيما يأتى :

١- الديناميكية : وهذه ما تجعلنا ندرج نظريته فى فلسفة التاريخ لاعلم الاجتماع، أنه مع تسليمه بوحدة الطبيعة الإنسانية وهو ما أشار إليه من سبب لاغلاط المؤرخين، حيث الجهل بالطبيعة البشرية وطبيعة المجتمعات أو الجهل بطبائع الأحوال فى العمران، وأنه كان ينبغى لتحاشى هذه الاغلاط العلم بطبائع الموجودات وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال فى المجتمع الإنسانى، أنه مع تسليمه بذلك يرى أنه من الغلط الخفى فى التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال فى الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام وأن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، انما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال.... ومن ثم فان الدراسة تقتضى الكشف عما بين المجتمعات من وفاق أو ما بينهما من خلاف وتعليل المتفق منها والمختلف من أحوال الدول ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها ودواعى كونها وأحوال القائمين بها[2].

---

(١) فصل فى أن الهرم إذا نزل بالدولة لايرتفع.

(٢) ابن خلدون وتحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى : المقدمة ١ ص ٢٦٠، ٣٦١ ص ٣٩٨.

٢- الديالكتيكية : كيف يشير أن ابن خلدون إلى وحدة الطبيعة البشرية وتماثل طبائع الأحوال فى العمران ثم ينبه إلى اختلاف الأيام والأزمنة، وتبدل الأحوال بتبدل الأعصار؟ لايتسنى تفسير ذلك إلا فى ضوء الديالكتيكية، على أن ذلك لايعنى اطلاقا أنه كان لابن خلدون تصور واضح المعالم عن الديالكتيكية كمنهج - كما هو الحال لدى هيجل - حتى يطبقة على التاريخ ومساره، وانما يمك ان تستخلص الديالكتيكية من مسار نظريته.

أن عامل قيام الحضارة هو نفسه عامل تدهورها وفنائها، العصبية أساس قوة القبيلة ولاكون الرياسة إلا فى أهل أقوى العصائب وأن العصبية تهدف إل الملك وتنقل المجتمع من البداوة إلى التحضر.

ولكن إذا كان صاحب الدولة قد وصل إلى الرياسة بمقتضى العصبية فان الرياسة لاتستحكم له إلا جدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له فى نسبه، ومن ثم فانه يدافعهم عن الأمر ولا يطيب له الملك إلا بالإستغناء عن العصبية، أو بتعبير أخر: أهل العصبية عون لصاحب الدولة فى قيامها، أهل العصبية مناوئون لصاحب الدولة فى رياسته، وثمة مركب لهاتين القضيتين : اتخاذ الموالى والصنائع كبديل عن أهل العصبية ومن ثم تتم حركة التاريخ : بداية تدهور الدولة.

ثمة مثال آخر وهو الترف : أنه يزيد الدولة فى أولها قوة إلى قوتها، أنه غاية الحضارة والملك، به تتباهى الدول المتحضرة وبه تقاس حضارتها وقوتها، وبه ترهب الدول المجاورة، ولكن الترف هو العلة الأساسية لطروق الخلل فى الدولةن، أنه مؤذن بالفساد، إذا حصل الترف اقبلت الدولة على الهرم، ثمة قضيتان متعارضتان : الترف مظهر الحضارة، الترف هادم للحضارة.

الترف غاية العمران، الترف مؤذن بنهاية العمران.

الترف يرهب الأمم المجاورة، الترف يغرى القبائل وأهل البداوة بالانقضاض.

وثمة مركب لهاتين القضيتين ك حتمية انتقال الحضارة إلى الهرم والأفول.

كل من العطبية والترف يتميز إذن بالتناقض الداخلى فى الدور الذى يقوم به كل فى مسار التاريخ، وتتعدد العوامل التى تقوم بما يقوم به كل من العصبية والترف، من دور ديالكتيكى إلى حد يمكن اعتبار أن مسار التاريخ لكل حضارة والتعاقب الدورى للحضارات انما هما وليدا تفاعل العوامل الديالكتيكية المتناقضة، بل لايمكن فهم ديناميكية نظرية ابن خلدون منعزلة عن الديالكتيكية التى تحرك باطن أحداث التاريخ، وإذا كانت استنتاجاته الكلية تدل على مقدرة فائقة على التعليل والتعميم فان ديناميكية التاريخ وحركته وفقا للديالكتيكية انما تدل على بصيرة نافذة استطاع بها أن يستشف باطن التاريخ والمحرك الفعلى لاحداثه[1].

تتعاقب على الدول والحضارات أطوار ثلاثة :

١- طور البداوة : كمعيشة البدو فى الصحارى والبربر فى الجبال والتتار فى السهول، وهؤلاء جميعا لايخضعون لقوانين مدنية ولاتحكمهم سوى حاجاتهم وعاداتهم.

٢- طور التحضر : حيث تأسيس الدولة عقب الغزو والفتح ثم الاستقرار

(1) Yves Lacosts : Ibn Khaldun : naissance de l'histoire passé du tiers monde (Ch. 2 matérialisme historique é conceptions dialectiques pp. 201-211.

فى المدن.

٣- طور التدهور : نتيجة الانغماس فى الترف والنعيم.

ونشير إلى خصائص كل طور والعوامل الديناميكية المؤدية إلى انتقالهِ إلى الطور الذى يليه فى شئ من التفصيل.

أولا : طور البداوة :

يعتبر ابن خلدون هذه المرحلة سابقة على مرحلة التحضر لأن اجتماع البدو من أجل الضرورى من القوات بينما يتعلق أهل الحضر بفنون الملاذ وعوائد الترف، والضرورى أقدم من الكمالى.

وتحكم أفراد البدو رابطة العصبية حيث نصرة ذوى الأرحام والأقارب وما يلزم عنها من تعاضد وتناصر، وكلما كانت القرابة بين أفراد البدو أكثر أصالة وأشد نقاوة كانت العصبية فيهم أقوى وبالتالى كانت الرياسة فيهم على سائر البطون والقبائل الى تختلط فيها الأنساب، وتحتفظ القبيلة بالسلطة ما احتفظت بعصبيتها، ويدعم العصبية عاملان : احترام القبيلة لشيخها ثم حاجتها المستمرة للدفاع والهجوم.

ويشير ابن خلدون إلى أن حياة التقشف تسبغ على البدو اخلاقا فاضلة كالدفاع عن النفس والنجدة، والشهامة والغيرة على الاستقلال، وتهدف رابطة العصبية فيهم إلى الملك أى التغلب والحكم بالقهر، فان كانت بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة فلا بد أن تتغلب أقوى عصبية فتلتحم بها سائر العصبيات ثم تطلب الغلبة على القبائل القاصية حتى تستتبعها وتلتحم بها.

ثانيا : طور التحضر وتأسيس الدولة :

أن صادف قوة هذه العصبية الصاعدة مجاورتها لدولة فى دور هرمها انتزعت الأمر منها وصار الملك لها، أما أن صادفت دولة فى طور قوتها انتظمتها الدولة غير أنها تستظهر بها على أعدائها فى مقابل مشاركتها فى النعم والخصب حتى تذهب عنهم خشونة البداوة.

ولايؤهل القبيلة للقيام بالفتح والتغلب على الأمصار شئ كالاستناد إلى مبدأ دينى أو دعوة سياسية[1]، إذ يدفعهم الايمان بالدين أو المذهب إلى البذل من أجل تحقيق غاياتهم فضلا عن أنه يذهب التنافس ويزيل الاختلاف فيحصل التعاضد، بينما تكون الدولة المغلوبة فى طور هرمها نتيجة فتور الايمان فى نفوس أهلها ويتخاذلون عن الدفاع حرصا على الحياة، ويزيدها ضعفا أن كانت الدولة مؤلفة من شعوب متباينة، ولذا فان فتح المسلمين للشام والعراق وفارس ومصر مع خضوع هذه الاقاليم لدولتين عظيمتين كان أيسر من فتح شمال افريقية التى يسكنها بربر لهم عصبية متينة، بل لم يستطع الرومان قبل ذلك اخضاعهم.

على أن الدولة يكون لها عادة نوع من السلطة المعنوية على رعاياها مما يكفل مقاومة الغزاة، غير أنه لايعجل بسقوط الدولة شئ كالأسباب الداخلية، كفقد ثقة المحكومين بالحكام، وهذا ما فعله الشيعة الاسماعيلية فى مصر قبل دخول الفاطميين، بينما استطاع المسلمون مقاومة الصليبيين بالرغم من تفكك الدولة الاسلامية وضعف الخلافة.

---

(١) أبن خلدون : المقدمة : فصل فى أن الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك، اصلها الدين أما من نبوة أو دعوة حق ص ٦٣٦.

أن الحاجة الاقتصادية التى تدفع القبيلة إلى الدفاع عن نفسها أولا ثم إلى الغزو ثانيا هى التى تدفعها حين تستقر إلى أن تحسن وسائل هذا العيش، ومن مظاهر ذلك أن تتخذ لها مقرا ثابتاً، ومن ثم فإنه بعد تأسيس الدولة تلجز إلى تشييد المدن، وتأسيس الدولة سابق على تشييد المدن لانه يحتاج إلى المال والأدوات وقوى عاملة ضخمة لايمكن أن يسخرها إلا الملك[١].

ويتوقف تقدم الحضارة على ثلاثة أشياء : مزايا الأرض ومزايا الحكومة وكثرة السكان، أما الأرض فلانها مصدر الانتاج، وما الحضارة إلا ثمرة عمل منظم متواصل للنشاط البشرى لاستثمار الأرض، وأما الحكومة فانها يجب أن تكون قوية لحماية السكان وليطئنوا على ثمار عملهم، عادلة لتشجعهم على مواصلة نشاطهم والتمتع بثمرته، كريمة لتشجع التجارة وتفرض الضرائب المعقولة، ولذا فان أزدهار الحضارة دليل على غنى الحكومة كما أن غنى الحكومة دليل على أزدهار الحضارة، وإذا كانت الحكومة تدعم قيام الحضارة فان كثرة السكان تخلقها، لأن اجتماع عدد من السكان وتنسيق جهودهم وتوزيع العمل بينهم يجعل ثمرة جهودهم تفوق حاجاتهم فلا يستهلكون إلا جزءا يسيرا ويزيد الباقى عن حاجاتهم

---

(١) قارن بعض الباحثين لقول ابن خلدون بمبدأ القهر والقوة بينه وبين مكيافيلى محمد عبد الله عنان: الرسالة عدد الرسالة عدد ٢٩ ، ٣٠) كما ذهب آخرون إلى القول بانعكاس الانتهازية فى سلوكه على نظريته (مقالة على الوردى بمهرجان ابن خلدون)، وجه الشبه بين النظريتين فى واقعذتهما وفى أنهما مستخلصتان من الواقع السياسى المتماثل المعاصر لهما، غير أن آراء ميكافيلى دعوة صريحة إلى الانتهازية، إذ أن الانبياء غير المسلحين يهزمون بينما العكس لدى ابن خلدون إذ فى آرائه دعوة اخلاقية، فالملك عنده لايتم إلا بخصال الخير، الملك خلافة الله فى الأرض لتنفيذ أحكامه فى خلقه وعباده وهذه تكون بالخير ومراعاة الصالح ص ٦٣ من المقدمة، وليس ذلك انتقالا من الواقع إلى ما ينبغى أن يكون لانه يؤكد أن من عوامل انقراض الملك ارتكاب الحكام للمذمومات وانتحال الرذائل، وأن ذلك ليس تشريعا يقرر وانما واقع يوصف، واستقرئ ذلك وتببعه فى الأمم السابقة تجد كثيا مما قلناه ورسمناه ص ٦١٤- ٦١٥ المقدمة.

يستثمرونه فى الترف ومظاهر التحضر، والترف يزيد الدولة فى أولها قوة إلى قوتها، ذلك أنه إذا حصل الملك والترف كثر التناسل فتقوى العصبة.

ومن مظاهر تحضر الدولة الاستكثار من الموالى والصنائع، أنهم من ولوازم الترف كما سيظهر بهم صاحب الأمر فيدفع عنه أهل عصبته.

وتعبر الدولة عن قوتها وتحضرها بالآثار، وعلى قدر قوتها تكون آثارها، فمبانى الدولة وهياكلها العظمية انما تكون على نسبة قوة الدولة، لأن ذلك لا يكون إلا بكثرة الفعلة واجتماع الايدى على العمل[١].

ثالثا : طور التدهور

أن عوامل تحضر الدولة هى ذاتها عوامل تدهورها ذلك أن الحضارة وإن كانت غاية العمران فهى فى الوقت نفسه مؤذنة بنهاية عمره.

وأول هذه العوامل هو العصبية التى بها تتسم الرياسة والملك، ولكن صاحب الرياسة يطلب بطبعه الإنفراد بالملك والمجد، الطبيعية الحيوانية تدفعه إلى الكبر والأنفة فيأنف من أن يشاركه أهل عصبيته فيدفعهم عن ملكه ويأخذهم بالقتل والإهانة وسلب النعمة حتى يصبحوا بعض أعدائه، وطبيعة التأله فى الملوك تدفعه إلى الاستئثار، إذ لاتكون الرياسة إلا بالانفراد، فيجدع أنوف عشيرته وذوى قرباه لينفرد بالملك والمجد ما استطاع، ويعانى الملك فى ذلك بأنشد مما عانى فى إقامة الملك لأنه كان يدافع الأجانب وكان ظهراؤه على ذلك أهل العصبية أجمعهم، أما حين الانفراد بالملك فهو يدافع الأقارب مستعينا بالأباعد فيركب صعبا من الأمر[٢]... أنه أمر فى طبائع البشر لابد منه فى كل الملوك.

---

(١) المقدمة جـ ٢ ص ٦٦٦.

(٢) المرجع السابق، جـ٢ ص ٦٦٤.

وإذا استظهر الملك على أهل عصابته بالموالى والصنائع فان هؤلاء بدورهم من عوامل ضعف الدولة، لانه قد تشتت عصابته التى بها كان ملكه ففشلت ريحهم، ولحاجة الملك إلى أن يخص مواليه الذين دافعوا عن أهل عصابته بالتكرمة والايثار فيقلدهم جليل الأعمال كالوزارة والقيادة والجباية، ولكن هذه البطانة من موالى النعمة وصنائع الإحسان ليست من قوة الشكيمة ما لعشيرته التى بها أسس ملكه. أنه إذا ذهب الأصل وهم عشيرته لم يستقل الفرع من الصنائع والموالى بالرسوخ، فيصير ذلك وهنا فى الدولة لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها فضلا عن إنعدام صلة الرحم بينه وبينهم، بل قد يتجاسر عليه أهلها فضلا عن إنعدام صلة الرحم بينه وبينهم، بل قد يتجاسر عليه أهل بطانته فتتزعزع ثقته فيهم ويتتبعهم بالقتل، ويستعين عليهم بالجيش يستأجره لحمايته فتقل الحامية بالأطراف والثغور مما يغرى الخوارج عليها سواء من أعدائه أو من أهل عشيرته الذى آثار عداءهم حال انفراده بالملك.

على أن العامل الحاسم فى ضعف الدولة هو الترف، أنه إذا كان قد زاد من قوة الدولة فى أولها فانه أشد العوامل أثرا فى ضعفها وأنهيارها، ويفسر ابن خلدون ذلك باسباب اقتصادية وأخلاقية ونفسية.

أما العوامل الاقتصادى فان طبيعة الملك تقتضى الترف حيث النزوع إلى رقة الأحوال فى المطعم والملبس والفرش والآنية، وحيث تشييد المبانى الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة، وحيث اجازة الوفود من إشراف الأمم ووجوه القبائل مع التوسعة فى الأعطيات على الصنائع والموالى، وأدوار الأرزاق على الجند، ويزيد الأنغماس فى الترف والنعيم لا من جانب السلطان وبطانته فحسب بل من جانب الرعية أيضا، إذ الناس على دين ملوكهم، حتى يصل إلى الأمر إلى أن الجباية لاتفى بخراج الدولة،

فتتدرج الزيادة فى الجباية بمقدار بعد مقدار لتدرج عوائد الدولة فى الترف وكثرة الحاجات والانفاق فتضرب المكوس على أثمان البياعات فى الأسواق لادرار الجباية، بل قد يستحدث صاحب الدولة أنواعا من الجباية يضربها على البياعات ليفى الدخل بالخراج حتى تثقل المغارم على الرعايا وتكسد الأسواق، وذلك أن الجباية مقدار معلوم لا تزيد ولاتنقص، فاذا زادت بما يستحدث من المكوس فان مقدارها بعد الزيادة محدود، وألا انقبض كثير من الأيدى عن الأعمار لذهاب الأمل فى النفوس بقلة النفع، ولايزال الأعمار فى نقص والترف فى أزدياد حتى ينقص العمران ويعود وبال ذلك على الدولة.

ومن ناحية أخرى يتجاسر الجند على الدولة ويلجأ السلطان إلى مداراتهم ومداولتهم بالعطايا وكثرة الانفاق، وإذ لا تفى المكوس بذلك فقد تسول للسلطان نفسه إلى جمع المال من أملاك الرعايا من تجارة أو نقد بشبهة أو بغير شبهة، وقد يلجأ إلى مشاركة الفلاحين والتجار فى شراء الحيوان والبضائع، ولايجرؤ أحد على منافسة السلطان فى الشراء، فيبيع البائع بضاعته بثمن بخس مما يؤدى إلى كساد الأسواق وقعود الفلاحين والتجار عن تثمير أموالهم فتقل الأرباح. أو قد يَتفرقون طلبا للرزق أو قد يتوقع بعض الحاشية وقوع المعاطب، فينزعوا إلى الفرار آخذين ما تحت أيديهم من أموال وإن كان الخلاص من ربقة السلطان عسيرا، وحتى أن خلصوا إلى قطر آخر أمتدت عيون الملك فى ذلك القطر إلى ما فى أيديهم من الأموال.

هكذا تذهب رؤوس الأموال وتكسد الأسواق وتقل جباية السلطان، وتقفر الديار وتخرب الأمصار[1].

(١) المقدمة تحقيق دكتور على عبد الواحد وافى ص ٨٤٤.

أما العامل الأخلاقى النفسى[1] الذى يجعل الترف أهم معول هدم مؤدى إلى إنهيار الدولة فذلك لما يلزم عن الترف من فساد الخلق، إن عوائد الترف تؤدى إلى العكوف على الشهوات وتثير مذمومات الخلق فتذهب عن أهل الحضر طباع الحشمة ويقذعون فى أقوال الفحشاء فضلا عن أن الترف يذهب خشونة البداوة ويضعف العصبية والبسالة حتى إذا انغمسوا فى النعيم أصبحوا عيالا على الدولة كأنهم من جملة النسوان والولدان المحتاجين إلى المدافعة عتهم، فالترف مفسد لبأس الفرد ولشكيمة الدولة، والترف مفسد للخلق بما يحصل فى النفس من ألوان الفساد والسفه، والترف مظهر لحياة السكون والدعة ودليل ميل النفس إلى الدنيا والتكالب على تحصيل متعها حتى يتفشى الخلاف والتحاسد ويفت ذلك فى التعاضد والتعاون ويفضى إلى المنازعة ونهاية الدولة.

ولايكتفى ابن خلدون بالحتمية التى يضيفها على آرائه إلى حد أن يقيس الدولة أو الحضارة على حياة الإنسان، إذ انتقالها فى هذه الأطوار كتطور الإنسان وكسائر الأمور الطبيعية لاتتبدل، ولكنه يجعل للدول أعمارا طبيعية كالأشخاص، فعمر الدول ثلاثة أجيال : الجيل الأول مازال فى خلق البداوة وخشونتها مرهوب الجانب والناس له مغلوبون، والجيل الثانى قد انتقل من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف، أما الجيل الثالث فلم يذق إلا حياة الترف ونضارة العيش، ولايكاد يتأخر عمر الدولة عن ذلك إلا فى النادر حيث يكون للدولة من الهيبة مما يجعل القبائل المجاورة لاتقدر عليها بالمناجزة وانما بالمطاولة، إذ الغلبة فى الحروب لاتتم بالقوة فحسب وانما بأمور نفسانية، كذلك قد ألف الناس طاعة الدولة المستقرة مما قد يبعث

(١) فى هذا المعنى الذى كرره ابن خلدون كثيرا يبتعد تماما عن ميكافيلى دون أن يبتعد عن الواقعية التى تحكم نظريته بأكملها.

على الفتور فى نفس صاحب الدولة المستجدة فلايجرؤ على مهاجمتها حتى يتضح له هرمها واضمحلالها بما يقع من القحط والمجاعة.

وبصرف النظر عما قدره ابن خلدون من عمر الدولة الذى قد يقل أو يزيد عن ذلك تبعا للأسباب التى أشار إليها، ومع أن مادته التاريخية فى هذه القضايا العامة مستقاة من تاريخ محدود زمانا ومكانا إلا أن كثيرا من آرائه لازال تصدق على أحوال الدول التى تنشأ مستعينة بالقوة العادية حتى وإن إلتمست بعد استقرارها الاستناد إلى القوة التقليدية، ومع أءنه ليس من الضرورى أن تكون نشأة الدولة من استيلاء قبائل تجمعها عصبية إلا أن آراءه بصدد دورى التحضر والتدهور والديناميكية الفاعلة فى انتقال الدولة من هذا الدور إلى ذاك تتسم ببصيرة نافذة وحدس ثاقب، وستظل لهذه الآراء قيمتها ما دامت القوة مبدأ قيام الدولة (١)

شغل الباحثون العرب بابن خلدون بعد أن وجدوا اهتمام الغربيين به ومدحهم له، ولكنهم قد صرفوا جزءا كبيرا من عنايتهم بمشكلة راعتهم، إلا وهى آراد ابن خلدون فى العرب، فانقسموا أزاءه فريقين: فريق أسره أعجاب الغربيين به، فدفعته العزة إلى الإعتزاز بابن خلدون، فنفى عنه أنه يقصد العرب كقومية فيما ذكره وانما عنى بذلك الأعراب من البوادى(٢)، وفريق لم ير هذا الرأى فاتهم ابن خلدون بالتحامل على العرب لسبب أو لآخر(٢).

(١) ساطع المصرى: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص١٥١-١٦٨، د. على عبد الواحد وافى: المقدمة جـ١ ص٢٩٧.

(٢) د. طه حسين: فلسفة بن خلدون الاجتماعية (ترجمة محمد عبد الله عنان، ص١٢٠.

وفى رأيى أن ابن خلدون أن قصد الأعراب أحيانا فهو لم يعنهم فى كل ما ذكره من نقص عن العرب، فهو إذ يشير إلى أن معظم علماء الأمة الإسلامية كانوا من العجم لامن العرب فهو قد عنى العرب كجنس أو قومية وليس أعراب البادية.

ولكن فى رأى أيضا أنه لامبرر للتهجم على ابن خلدون أو اتهامه بالتحامل، لان ابن خلدون لم يكن بصدد تقييم الأجناس أو الشعوب، ولكنه بصدد عرض نظرية لتفسير مسار التاريخ، وقد اتسمت نظريته بالواقعية والموضوعية معا، والواقعية تعنى أن تقول للعجوز أنك ميت عن قريب وهذا ما تنطق به نظرية ابن خلدون بصدد الحضارة الإسلامية التى كان يعيش هو طور أقولها، ومن ثم امتعض عن نضريته بل عن فلسفة التاريخ اجمالا تلاميذه وخلفاؤه فلم نجد له بين المسلمين اتباعا حتى وأن امتدحه بعض المؤرخين، والواقعية تعنى ايضا أن يقول الطبيب للمريض فى صراحة أن حالته سيئة، ولقد شخص ابن خلدون جوانب الضعف فى الشخصية العربية، فأولى بنا أن نتحرى أسباب هذا الضعف فى الشخصية العربية، فأولى بنا أن نتحرى أسباب هذا الضعف لندرإه لا أن تطالبه بأن يقول فينا ما يشبع غرورنا فلقد فاض بنا الغرور !!.

إن تحليل ابن خلدون للشخصية العربية كسائر نظريته فى فلسفة التاريخ غنية بالعبر والعظات، ولكن يبدو أن هيجل كان صادقا حين قال : أن الدرس الوحيد الذى تستفيده من التاريخ هو أن أحدا لم يتعلم من التاريخ.

إخوان الصفا(١)

لم يتخذ نظرية العناية الآلهية طابع الشمول سواء فى اليهودية أو المسيحية بل ضيقها الفريقان كل على دينه بل أحيانا على المذهب الخاص داخل الدين ومن ثم قبعت هذه النظريات داخل اللاهوت الخاص لم تتجاوزه إلى رحاب التفسير العلمى أو الفلسفى الأوسع أفقا.

وقد بدت نظرية العناية الآلهية كعقيدة تبعث على الأمل فى نفوس المعتنقين فى أوقات المحن والأزمات، أمل اليهود أبان التشتت فى أرض الميعاد، وأمل رجال الكنيسة أبان انتقاد المسيحية بوصفها سببا فى سقوط الدولة الرومانية فى انتصار الكنيسة وسيطرتها على الدولة.

كذلك الأمر فى الإسلام لم أجد تطبيقا لنظرية العناية الآلهية على التاريخ إلا لدى مذهبية فاتخذ التفسير طابع التحزب، وكانت هذه الفرقة مضطدة تعارض الخلافة القائمة ومن ثم علقت الآمال على الخلاص بعقيد

---

(١) جماعة إخوان الصفا وخلان الوفا ظهرت فى القرن الرابع الهجرى نتيجة الأحوال السياسية والاجاماعية وجزءاً من خطة وضعتها الشيعة الاسماعيلية لبلوغ أهدافها، زغمت هذه الجماعة أن الشريعة الإسلامية قد دنت بالجهالات واختلطت بالضلالات وأنهم يعملون على تطهيرها بالفلسفة، اتخذت طابعا عالميا شموليا إذ أعلنوا أنهم لايعادون علما من العلوم ولايهجرون كتابا من الكتب ولايتعصبون لمذهب على مذهب وأن مذهبهم يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها، تعد وسائل أخوان الصفا موسوعة علمية جامعة لجميع المعارف فى ذلك العصر، وإن غلب عليها طابع الحشو فى الايمان بأسرار الإعداد وفى الهبوط بالفلك إلى مستوى التنجيم.

المهـــدى المنتظر[1]، ولما كانت هذه العقيدة مستقبلية فقد إلتمست لها جماعة إخوان الصفا الذين يغلب على الظن أنها إحدى جماعات الشيعة الاسماعيلية أساسا يدعمها من الماضى أو التاريخ: التاريخ الدينى بطبيعة لحال.

لقد استخلف الله آدم فى أرضه، فلما أكل من الشجرة خرج عن أمر الله وصار ف يأمر إبليس حتى استرجع فتاب وأناب، هكذا يجرى أمر المستخلفين من ذرية آدم فى الأرض، فمن كان منهم مسخلفا فيها بأمر الله الذى استخلف به آدم بعد التوبة فهى خلافة نبوة وأمامه، ومن تعدى هذا الأمر فخالف هذه القاعدة وطلب أن يكون خليفة الله تعالى ليدبر خلقه بسعيه وحرصه فانه لايتم له، وإن تم وقدر عليه فانما هو خليفه أبليس لانها حيلة ومكيدة وخديعة وتعد وغصب وظلم وعدوان وخذلان وطغيان وعصيان[2].

الخليفة هو من استخلفه الله بأمره وأيده بملائكته وكان الله هو المدبر له، فيجمع له السعادات الفلكية كلها وأليه تصرف روحانياتها كما سخر الله لسليمان الجن والأنس والوحش والطير، وكما قهر فرعون لموسى وكما أنزل تأييده لمحمد فخضعت له الملوك، فهذه صفة الولاية العظمى والخلافة الكبرى من الله عز وجل.

أما الخلافة عن إبليس خلافة الغصب فانها لن تدوم، ذلك أنه لابد أن يظهر فى اخر الزمان سيد إخوان الصفا المحيط بعلوم من تقدمه من الرؤساء

---

(١) آمن الشيعة الآثنا عشرية بعقيدة المهدى المنتظر بينما آمن الاسماعيلية بالإمام المستتر وتتفق الفكرتان فى معارضة الخلافة القائمة وانتظار إمام يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا.

(٢) رسائل إخوان الصفا جـ٤ ص ٤٠٤ - الزركلى بالقاهرة.

الستة آدم ونوع وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد، وبظهوره يكون ظهور السعادات كلها، وهو تمام العالم وعود الخلق إلى أوله، ورجوع الحق إلى أهله، ذلك هو المهدى المنتظر الذى سيظهر كالشـ س يبعث فى العالم روح الحياة، وقد حان قيام مملكة الله وظهور المهدى تظر إذ ينبئ بذلك أنه قد حان القرآن الأعظم حين يقترن زحل والمشترى وهو القران الموجب للأشياء العظام فى العالم كبعث الرسل.

هذه آراء وإن انبثقت عن جماعة اسلامية فضلا عن أنها مستقاة من التاريخ الدينى للأنبياء كما يقرره الإسلام فانها لاتعبر عن رأى جمهور المسلمين وعقيدتها فى العناية الآلهية – أو اللطف الآلهى وفقا للتسمية الإسلامية – إن العناية الآلهية لدى المسملين بعامة والمعتزلة والصوفية مع الاختلاف بينهما بخاصة ذات طابع كونى شمولى، ومع ذلك فقد ظلت هناك ثغرة واضحة فى الفكر الإسلامى: تطبيق المفهوم الإسلامى للعناية الآلهية على التاريخ سواء التاريخ العالمى أو حتى الإسلامى، لقد آمن كثير من مؤرخى الإسلام أن وقائع التاريخ مظهر المشيئة الآلهية ولكنهم لم يوضحوا أنه مظهر عنايته أو أن هناك تخطيطا آلهيا مرسوما نحو خير البشرية بعامة أو خير المسلمين بخاصة.

وهكذا ظل تطبيق عقيبة العناية الالهية على التاريخ ضيقا أشد الضيق متحيزاً كل التحيز الأمر الذى جعل نظرياته تندرج فى موضوعات اللاهوت ولايعترف بها ضمن نظريات فلسفة التاريخ.

نظرية التقدم و الفعل الإنسانى

سادت نظرية التقدم عصر التنوير عقب الكشوف العلمية فى القرن السابع عشر الأمر الذى دعم ثقة الإنسان فى المستقبل واستغلاله على الماضى، فلم تكن نظرية التقدم مجرد آراء يرددها مفكرون وإنما كانت اقتناعا لدى أهل ذلك العصر.

وقد أسهم فلاسفة عنصر التنوير بأفكار جديدة فى الدراسات التاريخية إذ جعلتهم نزعتهم المتحررة رواد النقد التاريخى فى العصر الحديث، فقد وضعوا كل شئ موضع النقد والفحص التاريخى الذى خلص التاريخ من كثير من الأخطاء ثم هم أول من وسع أفق الأوربى فى نظرية إلى التاريخ إذ لم يصبح اهتمامه محصورا فى تاريخ اليونان والرومان دون سائر الحضارات، ولم يصبح الشعب العبرانى هو وحده الجدير بالاعتبار بين شعوب الشرق القديم، لقد أصبحت نظرة المؤرخ أكثر تحررا وأبعد عن التعصب الدينى والقومى.

كذلك تجاوزت نظرية التقدم بمؤرخى عصر التنوير علاقات السياسة وأخبار الحروب، لأن هذه لاتكشف عن شئ من التقدم لقد تجاوزتها إلى أوجه النشاط الإنسانى ممثلة فى العلم والفن والفلسفة والأدب والتكنولوجيا، فالتاريخ الحق هو تاريخ الفكر الذى يكشف عن تقدم العقل البشرى، ومن ثم أصبحت وحدة الدراسة التاريخية هى الحضارة.

واستمرت نظرية التقدم سائدة طوال القرن التاسعر عشر، وإن أصبح للتقدم معان متعددة.

١- معنى تطورى : بعد أن دعت نظرية التطور إلى مفهوم التقدم حتى إلتبست به، أنه وفقا لتطوريين تصبح الطبيعة الإنسانية أسمى حصيلة لعملية التطور ذاتها ومن ثم فان التقدم التاريخى متضمن فى قانون الطبيعة، ذلك أنه لما كانت عملية التطور حتمية وقد أدت بالإنسان أن يصبح على رأس الكائنات الحية كان معنى التقدم متضمنا فى الطبيعة ذاتها، فالإنسان بوصفه آبنا للطبيعة خاضع للقانون الطبيعى ومن ثم فان مسار التاريخ لابد أن ينطوى على تطور نحو ما هو اسمى(١).

٢- معنى فلسفى مذهبى : حيث اتخذ مفهوم التقدم طابع نظرية شاملة فى فلسفة التاريخ، فهو تقدم نحو حرية الروح بوعيها لذاتها لدى هيجل ونحو المجتمع اللاطبقى لدى ماركس

٣- معنى سياسى : مكن له المد الاستعمارى فى القرن التاسع عشر، فحين وصلت الامبراطورية البريطانية أوج عظمتها، أصبح التقدم قضية سلما بها لدى المؤرخين، فالتاريخ عند لورد اكتون علم التقدم ويجب أن يكتب على أنه تقدم الإنسان، ولقد أشار برتراند رسل إلى أنه نشأ وسط تيار جارف من التفاؤل فى العصر الفيكتورى(٢).

(١) يلاحظ الخلط بين اتطور والتقدم، فالتطور تعديل بيولوجى فسيولوجى فى الكائنات الحية وفقا لقاعدة الانتخاب

(2) B. Russell: Portraits from memory, p. 17.

٤- معنى حضارى : نتيجة التقدم العلم من جهة وتطور الأنظمة السياسية نحو الديمقراطية من جهة أخرى، فشاعت أفكار السيطرة على قوى الطبيعة وتسخيرها لصالح الإنسان وسعادته، يقول وامبنيه : سيشهد المستقبل نموا لاحد له لسيطرة الإنسان على الطبيعة وتسخيرها لصالحه[1]، كما أصبح الحديث عن الحرية السياسية والحقوق المدنية وإلغاء العنصرية.

هكذا بدا لانصار التقدم، مقدرة الإنسان على أن يتم من الانجازات ما يمكنه من أن يستبدل بالفردوس الدينى الأخرون فردوسا عثمانيا دنيويا، فالحياة فى باريس ولندن وروما أفضل عند فولتير من جنة عدن!!.

(1) E. H. Carr: What is history ? p. 111.

النظريات الطبيعية فى التفسير التاريخى

(١) التفسير الهندسى للتاريخ:

تعمدت أن أطلق كلمة طبيعى Naturalistic على كل النظريات التى تحاول تفسير الأحداث التاريخية باعتبارها مترتبة على قوانين ثابتة مشابهة لقوانين الرياضة ولذلك، أو على تلك النظريات التى نعرض النظام التاريخى كتخطيط تجريدى دائم الاستمرار، وجميع هذه النظريات تفترض أسساً متعالية مفارقة شأنها فى ذلك شأن أية نظرية دينية، ويقول أصحاب هذه النظريات بوجود نظام خارجى، أكثر شمولا من كل الأحداث التى يتناولونها «بالشرح» أو على الأصح «بالوصف» وهى تنكر ضمناً طبيعة الزمن الذى نعيشه فعلا فى حياتنا (الذى يسميه برجسون بالديمومة)، وبالتلاى فهى تنكر تبعاً لذلك التغير لحقيقى الحاصل فى هذا الزمن، لأن القوانين فى نظرها تعبر عن توالى الطراد، ولا تخضع لها سوى الأحداث المتكررة، فأى تغيير يحدث إنما هو راجع إلى تغير الوضع فى الفراغ، والزمن المقبول لدى هذه النظريات هو ذلك الزمن الذى لا يسهل قياسه فحسب، بل الذى يمكن تحديده أيضاً بواسطة الأحداث الدورية المتكررة التى تشبه حركات الساة أو أى آلة مشابهة لها، وقد كان «نظام الطبيعة» فى رأى الطبيعيين السابقين على ظهور الدارونية (من أرسطو حتى لينيو)، عبارة عن ترتيب جامد لأنواع ثابتة لا تتغير، فمثلا تتحدد «طبيعة» الدودة الشريطية بالوص فالعام الشامل لخصائصها وصفاتها وهو ما نحصل عليه عن طريق الدراسة المقارنة لعدد كبير من الدود الشريطى، وهذا يصدق بدوره على الإنسان، وأن أى انحراف عن هذا المنهج أمر غير «طبيعى» وحتى عهد قريب جداً، شاعت فكرة معينة عن حققة العالم الطبيعى، تقول بأنه قابل للتحلل إلى عدد من الأجزاء المتماثلة وهى أجزاء كثيرة العدد جداً،

ولكن لا يصعب تحديدها وإن كانت محددة تماماً، كما أنها تتحرك حركة دائمة وفقاً لقوانين رياضية ثابتة، وإنه يجب عزل هذه الحقيقة عن عامل الزمن والتغير، ورغم أن أجزاءها التيلا تفنى قد تتحرك وتتصل بطرق عديدة هائلة ومتناهية إلا أن حركاتها لا تنتج أى شيء جديد للإنسان الذى يعرف كل الأجزاء الأساسية كما يعرف قوانين حركتها. لأنه ما من حركة أو اتصال يخفى عن ملاحظة هذا الإنسان وينحصر اهتمامه فى أن يثير عدداً هائلا من المعادلات العويصة الرهيبة.

وفى عام ١٨٥٩، تحول «نظام الطبيعة» الجامد الذى ساد من أرسطو حتى ليينيوس - إلى نظام تطورى يعترف بانطلاق الأنواع الثابتة السابقة، م نأنواع أخرى، خلال سلسة من الأحداث التاريخية القابلة للفهم،ونحن نشهد فى أيامنا هذه تفكك القوانين الأزلية للطبيعة الميكانيكية إلى قضايا احتمالية، كما تفككت مضوعاتها إلى موجات احتمالية وظلت المفاهيم المطلقة تأخذ بخناق المؤرخين وتحاصرهم منذ أيام الإغريق الذى اخترعوا هذه المفاهيم.

ويبدو أن الإغريق قد انتقلوا من حالة البربرية إلى حالة جديدة من الحضارة انتقالا فجائياً، وأن هذه النقلة الخاطفة جعلتهم يستعيدون فى أسى ذلك النظام القديم الذى قوضه فى قسوة كل من التكنولوچيا الحديثة والاقتصاد المالى الجديد، وربما شعروا أيضاً بالقرابة بين نظامهم الضائع وبين النظام الذى تعبر عنه الافترالضات الهندسية التى أثبتوا صحتها فى كل زمان ومكان، وربما اكتشفوا أن الحركات العشوائية الظاهرية للأجرام السماوية تعمل بموجب هذه القوانين الهندسية التى خلعوا عليها صفات الأزلية والعموم، وأنها تدعو إلى الاعتقاد بأن النظام الأبدى ذاته يقف وراء كل المظاهر المتغيرة فى عالم الحس.

كانت الهندسة عند الفلاسفة الكلاسيكيين ()القدماء) هى العلم بمعنى الكلمة،كما كانت تعبر على المثال الحقيقى للنظم، وبالتالى فإن وضع علم التاريخ يعنى فى الماقم الأول صبغ التاريخ صبغة هندسية. وهكذا كانت القوة الكامنة خلف التاريخ هى كما عرفها كروتشى Croce بالقانون الطبيعى للدورة الحاصلة فى الشئون الإنسانية. ولهذا السبب كان «توكيديدس» يأمل فى أن يصبح تأريخه «محققاً للرغبة فى استخلاص فكرة واضحة عن الأحداث التى وقعت والتى سفو تقع يوماً ما فى مجرى الحياة الإنسانية بصورة متكررة وبنفس الطريقة » (الجزد الأول).

وتعتبر عبارة توكينيدس أول تلميح عن نظرية الدورات التاريخية، وهى أن التاريخ يجرى فى دورات بحيث تعود الأحداث السابقة من جديد وتترتب عنها نفس النتائج التى حدثت من قبل [(١)]، وإن صح ذلك، فإن فائدة التاريخ تصبح واضحة، إذ تصبح معرفتنا عن الماضى هى معرفة قبلية عن المستقبل أيضاً. وظلت هذه الفكرة عقيدة قوية عند مؤرخى الاثار القديمة، وقد كان فى حوزة اليونان والرومان صحائف مكتوبة عن تاريخ جزء معين فى منطقة البحر الأبيض المتوسط خلال قرون قليلة، ولكنهم فشلوا فى استخدام هذه المادة التاريخية لإثبات صحة هذه النظرية بواسطة إعداد جداول تبين تكرار الأحداث وتشابهها عدة دورات متتابعة.

وظلت هذه النظرية قائمة إلى نهاية الحضارة القديمة، ثم بعثت من

---

(١) جاء فى كتاب "القوانين" لأفلاطون، «منذ أن قامت المدن، ومنذ أن عاش الناس فى ظل الدساتير المدنية منذ ذلك الحين وآلاف المدن تظهر وتختفى، والدساتير تروح وتجىء ، وعرفت المدن كل أنواع الدساتير واحداً بعد الآخر، وتغيرت من مدن كبيرة إلى مدن صغيرة، ومن صغيرة إلى كبيرة، ومن مدن فاصلة إلى مدن فاسدة ومن فاسدة إلى فاضلة». «الكتاب الثالث ٦٧٦»

جديد بعد عصر النهضة، فقد شغف المؤرخون الأوربيون بتتبع أوجه التشابه بين تاريخ أثينا أو روما من ناحية، وبين تاريخ المدن الإيطالية والقوميات الأخرى من ناحية. ووجد هواة البحث عن التشابه والتكرار فى تواريخ نشوء وانهيار الإمبراطوريات القديمة مثل آشور وبابل وفارس وروما والدول الحديثة مثل أسبانيا وفرنسا وبريطانيا، فرصة مغرية لإرضاء نزعتهم. ويشمل التاريخ السياسى حالات فردية تهيء فرصة طيبة لتصيد متشابهات معقولة وأحياناً صارخة بين العالمين القديم والحديث، وتصدق هذه القضية إلى حد كبير على الفلسفة والفن. ولكن حين يتوسع المؤرخ فى تطبيق قاعدة التشابه فى ميداين العلم والتكنولوچيا أو النواحى الاستراتيجية القائة على التكنولوچيا، فسرعان ما تتعرض وتنفضح سطيحة التماثل أو التشابه بين مراحل الحياة الإنسانية المختلفة.

وهكذا يبدو فى وضوح تام أن التاريخ لا يفسر بحركة دائرية، بل هو عملية تراكمية، وينطبق ذلك على كل جانب من جوانب التاريخ، أى تاريخ. ولنعقد هنا مقارنة بين أكثر مجتمعات العصر البرونزى تقدماً ولتكن مصر القديمة، وبين بريطانيا باعتبارها مثالا لدولة المعاصرة، كان المجتمع المصرى القديم يتمثل فى الإنسان وقوة الثور، ويستخدم أدوات حجرية، وأسلحة نحاسية غير متينة رغم ارتفاع تكاليفها... مثل هذا المجتمع كان يمارس وجوده فى نطاق وادى النيل وشواطئ سوريا وفلسطين. أما المجتمع الثانى (بريطانيا) لفهو كثيف السكان، يستخدم الكهرباء والبخار والقوى المائية ويتعمل الأدوات الميكانيكية المصنوعة من الصلب، وله جيش مسلح بالمدفعية والطوربيدات وقاذفات القنابل، مثل هذا المجتمع يستطيع أن يمارس وجوده فى نطاق الكرة الأرضية كلها، فهل من المعقول إذن أن نقيم علاقة قرابة وتشابه بين حدث يقع فى تاريخ مصر القديمة، وحدث يقع فى تاريخ بريطانيا المعاصرة؟ لو فعلنا ذلك، لكنا كالذين ينسبون ضوضاء غرفة الأطفال إلى ثورة إنسان بالغ.

من المستحيل أن يكون سلوك طفل فى السادسة قرينة يعتمد عليها فى تفسير سولوك رجل فى الخامسة والأربعين من عمره، وقد يرى البعض أن سلوكك كريتشارد فيفريل الصبيانى - فى قصة ميريدث Meredith - إرهاصاً بأزمة قاسية انتابت حايته فيما بعد. إلا أنه من الخطأ أن نأخذ رمزية العمل الفنى على أنها ملاحظة علمية، وعلى أية حال، إذا سلمنا بأن الطفل هو أب الرجل، فلا يعنى هذا أبدا أن تنسب المجتمعات المصرية والهيلينية والبريطانية بعضها البعض كما ينتسب الآباء إلى ذريتهم، لأن هذه المجتمعات لا تنتمى حتى إلى سلالة واحدة أو جنس واحد، وكل ما بينهما من علاقة، لا تتعدى العلاقة القائمة بين فصائل متباينة داخل نطاق النظام الذى وضعه علماء الحيوان بطريقة متدرجة (مثال ذلك بين تارسيا [1] والشمبانزى والإنسان فى الثدئييات أو بين الأنواع الموجودة حالياً وحفريات أجدادها) وبذلك لا تفيد معرفتنا بعادات التارسيا كثيراً فى تحديد سلوك الشمبانزى، وبالطبع لا تصلح إلا أقل من القليل فى تحديد سلوك الإنسان، بينما تساعد معرفتنا بالتكوين العظمى «لحصان» Choppus عصر البيلوسين على فهم خصائص معينة فى التشريح «حصان» العصر الحيث، ولكنها لا تجدى فى وضع رسم تخطيطى لهيكل الحصان العظمى اعتماداً على بضعة عظام من الحيوان المعاصر.

ومن المسلم به اليوم لدى الناس جميعاً أن التاريخ لا يعيد نفسه بصورة محكمة على الإطلاق، لأن الأحداث التى وقعت من قبل فى حياة الناس لن تعود بنفس الطريقة أو بطريقة مشابهة، وإن تخلت التجديدات الحديثة لنظرية الدورات التاريخية عن هذا الاعتقاد الساذج، فيرى شبنجلر أن الدورات المتعددة التى قد تحدث إنما تقوم بدور «الحالات «» المفيدة فى إنشاء علم مقارن للتاريخ، وسنوضح هذا فى الفصل التالى.

---

(١) نوع من القردة العليا،

ومنذ القرن السادس عشر، لم يعد الفلك والهندسة العلمين الفريدين أو العلمين الأصليين، وانكب المفكرون على دراسة النواحى المتعددة فى الطبيعة المحيطة بهم، واكتشفوا فيهنا نظما عديدة تنعكس فى القوانين الرياضية، ونعطى فائدة جمة حين توضح فى التطبيق، وهكذا نشأت علوم الكيمياء والأحياء والجيولوجيا والظواهر الجوية، وارتكز كل علم منها على مجموعة من القوانين الثابتة، ومن ثم رأى بعض المفكرين أن يصبح التاريخ تابعاً لواحد أو آخر من هذه العلوم، فإن القوانين الخاصة بهذا العلم أو ذاك صالحة لضبط (أو تفسير) الحياة الإنسانية، وزعم بعض المؤرخين أن حركة التاريخ تخضع فى سيرها لقوانين الجغرافيا وقال البعض الآخر إنها تخضع لقوانين الأثوبولوچى الطبيعية، وقال فريق ثالث إنها تخضع لقوانين الاقتصاد السياسى، أو أنها مجملة فى هذه القوانين المزعومة.

(٢) التفسير الجغرافى للتاريخ:

فى القرن الخامس قبل الميلاد، وضع كاتب إغريقى، وهو طبيب من مدرسة الأبقراطيين، مقالة عن تأثير الجو والماء والموقع، «استهدف فيها بيان أثر العوامل الجغرافية المذكورة فى تكونى خصائص الفرس والكلت الأسقثيون Seythians[١] وغيرهم من الشعوب الأجنبية المعروفة للإغريق وقتئذ، فقد اعتقد هذا الطبيب الكاتب أن من المستطاع تحديد الصفات المحلية لشعب ما استناداً إلى عوامل المناخ ومواترد الشروة فى الإقليم الذى يشغله هذا الشعب، وأمسى من الصعب بعد ذلك، على الكتاب الكلاسيكيين أن يواصلوا عملهم دون الاعتماد عتلى المعلومات التفصيلية لتواريخ الأم الأجنبية المذكورة أنفاً.

(١) نسبة إلى منطقة السهول شمال البحر الأسود... وقد عرفوا أيام البربرية بفنونهم وخاصة الرسم الزخرفى للحيوانات.

أما كتاب أوربا فى القرن التاسع عشر فلم يكن لهم أى عذر، إذ وجدوا فى متناول يدهم التاريخ الحقيقى للمصريين والبابليين والآشوريين وهذا يرجع فضله إلى علماء الآثار. كما كان تاريخ اليهود، والإغريق والرومان الذائع الصيت ملحقاً بتاريخ العرب والصينيين والأتراك، إلى جانب قدر من المعلومات الخاصة بماضى الشعوب الإفريقية والأمريكية.

وقد تأثر الكاتب الإنجليزى، فهنرى توماس باكل» على وجه الخصوص بالفكرة القائلة بأن الاختلاف الكبير فى المناخ بين كل من انجلترا واليونان وفلبسطين ومصر والهند والصين يفسر لنا الاختلافات المذهلة بين تواريخ كل من سكان تلك البلاد، ويعنى ذلك فى عبارة موجزة، أن التاريخ فى خطوطه العامة على الأقل هو نتاج الظروف الجغرافية السائدة فى مسرح حوادثه.

وقد شرع باكل Backle فى وضع ١٥ مجلداً لرثبات هذه النظرية وكتب فعلا مقدمة من جزئين تحتوى على عدة توضيحات عبقرية أو على الأقل لا بأس بها لبيان تأثير المناخ والعوامل الجغرافية الأخرى. ولكنه مات صغيراً قبل أن يتم مشروعه. وفى الحقيقة لم يكن فى وسع «باكل» أو غيره إنجاز هذا العمل والسير بهذه الإثباتات إلينهايتها، لسبب واحد بسيط وهو أن هذه النظرية عاجزة فى الأصل عن تفسير التغير التاريخى فنحن نعلم جيداً أن الظروف الجغرافية ظلت ثابتة ومستقرة نسبياً طول العصور التاريخية، ومع ذلك فهناك حقيقة أخرى لا تنكر، وهى أن الظروف الجغرافية تعتبر إلى حد ما سنداً فى تفسير تنوع الحضارات، الإنسانية، وهذا لا يعدو كونه جانباً عرضياً لا يهم التاريخ بقدر ما تهمه التغيرات التى حدثت فى الحضارات الإنسانية.

وبالطبع لا ينكر أحد، تلك التأثيرات العميقة التى تركها البيئة الجغرافية

فى المجتمعات الإنسانية، ونحن ندين للجغرافيين التاريخيين الذين كشفوا الستار عن هذه التأثيرات، فمثلا فيضان النيل المنتظم المتكرر سنوياً، لم يؤهل مصر لاستيعاب عدداً كبيراً من السكان فحسب بل استوجب قيام تنظيم مركزى مكن السكان من الاستفادة جيداً من مقدرة الفيضان على إخصاب الأرض، وحثهم على ملاحظة الفصول بدقة، وتمخص عن ذلك اختراع التقويم الذى ما زلنا نستعمله، واكتشاف أسس الحقائق الهندسية والفلكية التى أخذها عنهم الإغريق والعلماء اللاحقون وتوسعوا فيها. وسمة مثال آخر، فإن زعامة انجلترا للثورة الصناعية ترجع فى المقام الأول إلى موقعها الجغرافى الممتاز بالنسبة إلى تجارة المحيط الأطلسى، وإلى غناها فى مصادر الثروة الطبيعية المنتجة للفحم والحديد والقوى المائية.

وتمثل كل هذه الإمكانيات جزءاً هاماً من «قوى الانتاج» التى يملكها المجتمع، وكما تمنح الطبيعة لبعض الجماعات الإنسانية، فرصاً متنوعة، كذلك تمكنت جماعات أخرى من تحقيق اكتشافات واختراعهات متنوعة، فيرجع الفضل فى اكتشاف خصائص المطاط إلى هنود أمريكا الجنوبية الذين كانوا ينتفعون به فى بعض اختراعاتهم البسيطة مثل الحقنة الشرجية، وهناك خاصية بارزة فى الحضارة الإنسانية، وهى أن الكشوف والاختراعات التى بطبيعتها لا يمكن أن تخرج إلا على يد شعب معين ومن بيئة معينة، سرعان ما تنتقل إلى الشعوب الأخرى التى أعوزتها الفرصة فى تحقيق منها، وفى أحيان كثيرة، نجد أن الشعوب التى أخذت هذه الاختراعات قد عملت على تطويرها والاستفادة منها بطريق رائعة لم يكن يحلم بها قط المخترعون الأصليون، ودليلنا على ذلك ما فعله الأوربيون بالمطاط الذى اكتشف هنود أمريكا الجنوبية خصائصه النافعة.

ويجب أن نضع فى اعتبارنا، أن الفرصة المواتية وحدها أو مصادرالثروة بذاتها لا تفسر شيئاً فى كثير أو قليل، فقد مرت عصور طويلة قبل أن يبدأ سكان بريطانيا فى الانتفاع جدياً بالفحم كوقود رغم أن خاصيته الاحترافية كانت معروفة منذ عصر البرونز أى منذ ٣٠٠٠ سنة وكان الصينيون يملكون الكثير من مصادر الثروة ويعرفون عنها الكثير أيضاً، إلا أن هذه المصادر لم تستخدم استخداماً مثمراً إلا على أيدى «البرابرة الغربيين» الذين تطفلوا عليها من انجلترا والبلدان الأوربية الأخرى!.

ومن خصائص البشر أيضاً، مقدرتهم الفائقة على المعيشة فى أى بيئة وتحت أى ظروف مناخية، وذلك باستخدام الوسائل اللاآلية أى عن طريق الحضارة، وتتكيف طبيعة هذه الحضارة مع البيئة ولا شك بدرجات متفاوتة كما أنها بمثابة تأقلم التربة لهذه البيئة، وبقدر ما تكون بسيطة تكو نأكثر مطابقة للبيئة، فنجد الفن المعمارى والملابس والحالة الاقتصادية عند الإسكيمو تتلاءم تماماً مع البيئة القطبية، أما فى الولايات المتحدة الأمريكية فهناك حضارة رسمية معقدة، تسود فى ولايات الساحل الشرقى المعتدلة المناخ، وفى حوض البحيرات الكبير القارى، وفى ضحارى أزريزونا وكاليفورنيا، وفى فلوريدا تحت المارية. حضارة واحدة لا تتغير رغم تغير البيئة، ويرجع ذلك إلى استخدام تكييف الهواء ووسائل النقل السريعة وسائر الإمكانيات التى يوفرها العلم لمثل هذه الأغراض، وأصبح فى مقدور الأمريكيين أن يرتدوا ملابس واحدة وأن يأكلوا طعاماً واحداً فى كل هذه الأقاليم التى تختلف ظروفها المناخية كل الاختلاف.

والواقع، أن البشر قد مروا خلال تاريخهم الطويل، بتجارب ناجحة فى الملائمة بين البيئة ـ والمناخ ـ وبينا عاداتهم واحتياجاتهم لقد لعب العمل

الجغرافى دوره فى التاريخ وسوف يواصل هذا الدور، ومن المهم كثيراً أن يزداد المؤرخون دراية وعلماً به، ولكن يجب أن نضع فى أذهاننا أن العامل الجغرافى ليس سوى الإطار، ولن يكون قط عاملا فريداً ولا حتى عاملا توجيهياً حاسماً.

وعلى حد تعبير برجسون أن الطريق يتلاء مع الأرض ولكنها ليست هى التى تخططه أو تحدد اتجاهه» ، وفى الحقيةق أن فى وسع الطريق أن يتغلب على العوائق الطبيعية بواسطة الكبارى والقناطر دون أن يتحاشاها.

(٣) التفسير الأنثروبولوچى للتاريخ:

كان من الممكن أن يستقيم الأمر مع النظرة العامة للعالم القديم (الكلاسيكى) إذ اعتبر المؤرخون الإغريق والرومان أن عادات وأنظمة الفرس والمصريين والكلت والجرمان هى سمات تعكس «طبيعتهم» مثلها مثل صفاتهم الفطرية الموروثة، وكان كل من أفلاطون وأرسطو يؤمن ببدأ تفوق الإأغريق الفطرى على هؤلاء المتبربرين، فيزعم أرسطو فى نظريته عن «العبيد بالفطرة» أن هناك جماعات من الناس ولدت كى تصبح آلات خاضعة لمشيئة الإغريق العباقرهة، ونجد أيضاً فى تاريخ العبريين المتسم بالتعصب القومى إشاترة إلى المكانة الممتازة لشعب الله المختار بناءً على وعد الله لإبراهيم وذريته من بعده [(١)].

وإذا أخذنا هذا الزعم حرفياً، لوجدنا أن ذلك يعنى بالضرورة انتقال الصفات اليهودية الموروثة بطريقة آلية من أب لابن عن طريق عملية التناسل الفسيولوچية، إلا أن انتقال هذه الصفات وراثياً موضع شك كبير من جانب العلم.

---

(١) سفر التكوين، إصحاح ٢٢.

وقد تلقى الغرب لحديث فكرة التفوق العنصرى مع تراثه التاريخى ومن منبعيه الرئيسيين: الإغريق والرومان، ثم اليهود، واستند الأولون إلى «الطبيعة» أما اليهود فإلى «الله».

فقدعهدت «الطبيعة» إلى الإغريق والرومان، كما عهد« الله» إلى اليهود بأن يقوم هولاء وأولئك بالدور القيادى فى التاريخ.

وفى القرن الخامس عشر اشتغل الأوربيون هذا المفهوم بدورهم حين أخذوا يتعاملون مع شعوب غريبة عنهم فى أفريقيا وجزر الهند والعالم الجديد، وهكذا سرعان ما وفق العنصر الأوربى المسيحى بين نفسه وبين العنصر الإسرائيلى مطيعاً إرادة يهوه محققاً مشيئة الله بامتلاك أرض الميعاد، وفى نفس الوقت طابق بين غير الأوربيين وبين الكنعانيين الذين كتب عليهم الحكم الإلهى بالدمار أو والسخرة فى قطع الخشب وحمل الماء (توينبى) . وكان من الطبيعى أن تهدف هذه الاستدلالات إلى وأد كل انعطافة شريفة فى القلوب ضد إبادة هنود أمريكا واستعباد زنوج أفريقيا.

وقد اتخذت هذه النظريات والاعتراضات الغامضة، التى نشأت وترعرعت على هذا النمو. طابعاً من التعميم الفلسفى. ووجهت المؤلفات التاريخية التى ظهرت فى القرن الثامن عشر. وتعلق هردر Herder [1] بفكرة الاستمرار التاريخى للصفات الوراثية إذ قال: سيظل الصينيون هم الصينيون ». وأمام الهزة العنيفة التى أحدثتها الثورة الفرنسية، وجد الرومانتيكيون الألمان ومعاصروهم الفرنسيون والإنجليز أن أفضل عمل مضاد لمبادئ الحرية والإخاء والمساواة هو

(١) مفكر ألمانى عاش فيما بين ١٧٤٤-١٨٠٣، درس الفلسفة والدين وانتهى به الأمر إلى ارتداء ملابس الكهنوت.

مزيد من التمسك بالتمايز التاريخي وبالتفرد القومى، واستمرار العادات السياسية والاجتماعية والأنظمة الخاصة بعدد من الأمم الأوربية» (فيوتر).

وفى بداية الأمر، اعتبر هؤلاء المؤرخون ـ بطريقة ساذجة ـ المجموعات اللغوية الحديثة والتى أطلقوا عليها أسماء «القوميات» على أنها كيانات تبرر نظريتهم، زاعمين أنها ظلت مستقلة منذ نشأتها وكان لها تأثير فى مجرى التاريخ، واكتسبت هذه المفهومات الناشئة عن رد فعل الثورة والمقاومة الوطنية ضد نابليون قشرة سطحية من الألفاظ العلمية وذلك بإدماج المفاهيم فى النتائج المؤقتة لعلم الأنثروبولوجى فى مرحلته الجنينية بعد أن خرج من رحم علم الحيوان السابق على الداروينية.

وفى تصنيف لينيوس، يتربع الإنسان Homo Sapiens على رأس المملكة الحيوانية، وهو مثل الأنواع الأخرى ينقسم إلى فصائل، وهذه الف٢صائل دائمة وثابتة ما دام النوع موجوداً، أما كيف يمكن تصنيف هذه الفصائل » وهى الأجناس العنصرية البشرية، فهذا موضع شك، فاعتبرت اللغة مقياساً مناسباً مثلها مثل شكل الوجه وطول القامة. واتفق بصفة عامة على أن الصفات سواء كانت مرتبطة بالفصيلة أو داخلة فى تحديدها يجب أن تكون موروثة بكل ما فى هذه الكلمة من دلالة فسيولوجية. وما دام علماء الأنثروبولوجى اللاحقون قد استقروا على صفات طبيعية قابلة للقياس الدقيق لتحديد الأجناس مثل طول القامة وشكل الرأس والملامح ولون العين، أو على مزيج من هذه الصفات فإنهم فى الوقت نفسه لم يتنازلوا عن أملهم فى الاهتداء إلى صفات عقلية مثل الغرائز والميول، تختلف من جنس لآخر، وموروثة بنفس الطريقة التى تورث بها الصفات المحسوسة التى اختيرت للدراسة المباشرة.

(التفسير) الميتافيزيقي لدى هيجل(١)

١ ـ الميتافيزيقيا والمنطق كأساسان لفلسفة التاريخ:

لا يتسنى فهم نظرية هيجل فى التاريخ، إلا من خلال النسق العام

---

(١) هيجل (چورج فلهلم فردريك) Hegel (Georg Wilhelm Friedrick) ١٧٧٠-١٨٢١:

* ولد فى شتوتجارت وتعلم اللاهوت بجامعة توبنجن وكان شلنج من زملائه وقد عمل مدرساً لعائلة أرستقراطية فى بون وفى فرانكفورت.
* تعاون مع شلنج فى إصدار مجلة فلسفية ولكنهما افترقا بعد أن اختلفا.
* عمل محرراً فى جريدة فى باڤاريا ثم مديراً لمدرسة فى نورسبرج من ١٨٠٨-١٨٠٦ ثم أستاذاً للفلسفة فى جامعة هيدلبرج من ١٨١٦-١٨١٨ ثم بجامعة برلين منذ ١٨١٨ حيث بلغ ذروة الشهرة والتف حوله التلاميذ وقد شغل هذا المنصب حتى وفاته.
* أهم كتبه ـ فينومونولوچيا العقل ١٨٠٧ نشر عقب غزو نابليون لبروسيا ـ المنطق الكبير فى ٣ مجلدات» (١٨١٢-١٨١٦).
* «موسوعة العلوم الفلسفية ١٨١٧ مبادئ فلسفة القانون ١٨٢١ ـ محاضرات فى فلسفة الدين ومحاضرات فى فلسفة التاريخ ومحاضرات فى فلسفة الجمال وقد نشرت بعد وفاته ـ كذلك نشرت بعد وفاته ـ مؤلفات الشباب عن المسيحية مثل حياة يسوع ألفه ١٧٩٥ ـ مضيعة الدين المسيحى ١٧٩٦ ـ روح المسيحية ومصيرها ١٧٩٩.
* جمع تلاميذه فى ١٨ مجلداً مؤلفاته التى تعبر عن ثقافة واسعة عميقة فى الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضيات واللغتين اليونانية واللاتينية والتاريخ والقانون والدين وعلم الجمال وعلم الاجتماع.

لفلسفته، ويستند نسقه الفلسفى إلى أساسين : الميتافزيقيا والمنطق، وليس المنطق لديه علماً مغاير للميتافيزيقا، بل يمكن أن يعد المنطق منهجاً والميتافزيقيا موضوعاً ولا يستقل الاثنان بدورهما عن أى علم يعالجه هيجل.

تقوم ميتافيزيقا هيجل على أنه «ليس فى الوجود كثرة، سواء أكانت ذرات أم أفراد أم ظواهر أو أية وحدات مستقلة، فذلك كله راجع إلى خداع التجزؤ، إذ ليس من موضوع حقيقى إلا الكل، أو المطلق على حد تعبيره، وليس الكل هنا مجموع أجزاء وإنما وحدة مطلقة لا تعتمد على شيء خارج عنها، فهى كل شيء على الإطلاق، الذات، والموضوع معاً، واقع التجريبيين ومثل التوصريين إذ لا ثنائية بين عالم الواقع وعالم المثال، فما هو واقعى عقلى وما هو عقلى واقعى، فالفكر والوجود يتحدان فى هذا المنطق.

أما ما يتصل من هذه الميتافيزيقا بالتاريخ فإنه إذا كانت مقولاته الزمان والمكان والفردية فإن الزمان ليس وحدات مستقلة من الآنات، فذلك وهم يعبر عن عدم المقدرة على رؤية الكل ولا يعبر المكان عن استقلال المجتمعات، إن ذلك من شأنه أن يجعل أحداث التاريخ غير ذات دلالة أو معنى، بل مجموعة من المطامع والمطامح تذبح على هيكلها سعادة الإنسان، أما عن فردية الواقعة التاريخية أو الشخصيات فإن عظماء التاريخ الذين منحوا بصيرة نافذة بمتطلبات مجتمعاتهم لا يدركون دلالة أفعالهم، إنهم وسائل أو ذرائع لقوة أعظم وأعمق هى الروح التى تسرى فى هذا الوجود المطلق لتسوس الكون وتجعل مسار التاريخ معقولا وإن بدت أحداثه فوضى عابثة غير هادفة، تعبر الروح عن وعيها خلال التاريخ ومن ثم فكل شيء يتم وفق مخطط مرسوم تتخذ الحوادث بموجبه مجراها، لا مجال إذن للقول بالمصادفة فى التاريخ كما لا يصح تفسير وقائعه بعلل جزئية فهذه ليست إلا أسباباً عرضية ظاهرية، والحكم المسبق بأن

هذه نظرية فى العناية الإلهية تتم بموجب تقدير أنه مفارق بينما يتحد المطلق بالروح كأنه عقلى كلى يسرى فى أرجاء الوجود بما فى ذلك تاريخ الإنسان فلا يصبح خارج المطلق شىء على الإطلاق.

كما يمكن الكشف عن سر هذه الروح كما تسرى فى مجريات وقائع التاريخ وأى منطق يفصح عن باطن الأحداث؟ إنه ليس منطق أرسطو القائم على قوانين الفكر وأخصها الذاتية وعدم التناقض، فذلك منطق يعبر عن استاتيكية العقل ومن ثم فهو قاصر عن الكشف عن ديناميكية الوجود وحركة التاريخ، إن قوانين الفكر مرحلة أولية تشكل جانباً واحداً للعقل بينما يتسع الجدل ليمثل تعدد نواحيه، إن التناقض أعمق من الذاتية وأدق تعبيراً عن حركة الوجود، فمثلا تبدو الحياة والموت متعارضين ولكن الحياة بما هى حياة تحمل فى طياتها جرثومة الموت، ومن ثم فإن معنى الحياة يتضمن معنى الموت، فلكى تنمو حبة القمح، فإنها تضرب بجذورها فى الأرض ويظهر ساقها عليها منبثقاً منها، حينئذ تنتفى من حيث هى بذرة، فانبثاق الساق يعبر عن زوال البذرة، وينمو القمح ويحمل سنابل، حينئذ يهلك الساق الذى انبثق عن نفس البذرة وهذا هو نفى النفى، ومن ناحية أخرى، إن حبات القمح فى السنابل لها خصائص البذرة الأولى [1].

كذلك يبدو التناقض فى مجالات العلوم الإنسانية، فى مجال النفس : القلب المفعم بالفرح يعبر عن الفرح بالدموع، الحزن العميق يؤدى إلى ضحك هستيرى، فى مجال القانون: الإفراط فى العدالة ظلم ، وفى الاقتصاد : الإفراط فى الرخاء تضخم، والمنافسة الحرة تؤدى إلى الاحتكار، وفى

(1) Ency. of philosophy Vol. III art. : Hegel pp. 435-450 by HB Acton.

الدين : التعمق فى التدين يؤدى إلى شطحات تعد زندقة، وفى السياسة: يعقب الفوض استبداد.

كل مظاهر الوجود تناقض فهو مصدر كل حياة وكل حركة، ذلك أن نفس القوى التى تحدد وجود ظاهرة ما هى التى تحيلها إلى نقيضها، ولا يكشف عن ذلك إلا منطق الديالكتيك أو الجدل.

ومن ناحية أخرى، إننا حين نتصور الوجود فإنما نتصوره مشتملا على كل شىء، جامحاً كل الموجودات، إنه أكثر التصورات مصدوقاً، ولكنه للسبب ذاتهع أقله مفهوماً، فليس الوجود شيئاً معيناً لأنه أصبح كل شىء بلا تعيين ومن ثم فإن الوجود ينقلنا إلى اللا وجود، والمركب بينهما هو الصيرورة، ومن حيث أن هذه تعنى أن الائن موجود ولا موجود، فإنه ليس موجوداً فحسب لأن الوجود ثابت عقيم كما أنه ليس لا موجودا لأن اللا وجود عدم [1].

نستخلص من الميتافزيقا والمنطق باعتبارهما أساسين لفهم نظرية هيجل فى فلسفة التاريخ مبدأين:

الأول: أن للتاريخ ظاهراً وباطناً، ظاهره أحداث ووقائع تبدو فى حالة فوضى ودون هدف، وباطنه تلك الروح التى تجعل له مساراً محكماً معقولا، ولن نبصر فعل الروح إذا كانت الدراسة مقصورة على الجزئيات: حوادث أم أفراد ـ فهؤلاء يحققون أغراض الروح عن غير وعى أو قصد.

الثانى: يستند منطق التاريخ على صراع الأضداد إذ لا تكشف الروح عن نفسها على مسرح وقائع التاريخ إلا من خلال صراع، ومن ثم فإن الديالكتيك هو سر حركة التاريخ ومنطق الكشف عن تعاقب وقائعه.

(1) B. Russell: History of Western Philosophy p. 764.

طبيعة الروح ودورها فى حركة التاريخ:

إنه يمكن إدراك ماهية الروح بمعرفة ما يقابلها ـ فبضدها تعرف الأشياء ـ المادة تقابل الروح، جوهر المادة هو الجاذبية، وذلك يعنى أن يتحكم ما فى المادة قوة مركزية خارجة عنها، أما جوهر الروح فهو الحرية وخصائص الروح كلها كامنة فى الحرية، والحرية تعنى أن لا وجود لقوة خارج الروح تؤثر فيها أو تتحكم كما هو الحال فى المادة، فأنا حر حينما يكون وجودى مستنداً إلى ذاتى غير مفتقر إلى شىء خارج عنه.

ولا تكشف الروح عن وعيها الذاتى بالحرية كما تكشف عنه فى التاريخ، فتاريخ العالم يعبر عن تقدم الوعى بالحرية، لم يكن الشرقيون القدماء على وعى بأن الروح حر، فلم تكن هناك حرية إلا للفرد الواحد، وكان مفهوم الحراية لديه غامضاً فجاً يتمثل فى الاستبداد والطغيان، انبثق الوعى بالحرية لأول مرة لدى اليونان، ولكن الحرية لدى الأمتين اليونانية والرومانية كانت البعض سواء أكان هذا البعض أقلية ممثلة فى الأرستقراطية أم أكثرية ممثلة فى الديمقراطية، فالنظام الاجتماعى فى الأمتين قائم على الرق ومن ثم كانت الحرية جزئية عرضية، ولم تصل الحرية إلى مرحجلة الوعى الكامل إلا لدى الأمة الجرامية متمثلة فى البروسية بفضل الديانة البمسيحية، حيث أصبح الكل الحر، والمقصود بالكل إرادة الدولة التى تعبر عن إإادة الكل، أما أن الوعى الكامل بالحرية قد تم بفضل المسيحية فذلك لأن التاريخ الألمانى فى رأي هيجل ينقسم تقسيماً ثلاثياً : الفترة الأولى هى عصر شارلمان، الفترة الثانية من شارلمان حتى عصر النهضة، والفترة الثالثة من عصر النهضة حتى العصر الحديث، وتتمايز هذه الفترات الثلاثة تمايز الأب والابن والروح القدس!!

ولكن التاريخ يبدو فى ظاهره مسرحاً للنشاط الإنسانى وتمثل شخصيات التاريخ دوراً بارزاً فيه، وتبدو أفعالهم راجعة إلى مواهبهم وانفعالاتهم واحتياجاتهم، إنه كما لو كانوا يعبرون عن مصالحهم فى حرية تامة، وليس أدل على ذلك من أننا نرد مسار التاريخ إلى أفعالهم فنقدر من أدوا خدمات جليلة لأوطانهم وندير من جروا على أوطانهم الشرور والنكبات، غير أن النشاط البشرى بما فى ذلك أعمال الرجال العظام ليس إلا مجرد وسيلة لتحقيق غاية لا يعرف هؤلاء عن أمرها شيئاً مع أنها متضمنة فى أفعالهم متحققة خلال تصرفاتهم، إن هؤلاء الأفراد يفعلون ما يشاؤون ويشبعون ما يشتهون، ولكن ذلك كله ليس إلا دوراً جزءاً ثانوياً فى إطار كل عام، فليس موضوع التاريخ أفعال أفراد جزئيين، وإنما موضوعه ذلك الصراع بين العوامل والقوى المتعارضة ووعى الروح بذاتها بل تحقيقها لذاتها من خلال هذا الصراع، وهنا تثار مشكلة الحرية والضرورة، فبينما تبدو أفعال أفراد التاريخ حرية، فإن المبدأ الكامن وراء تصرفاتهم ينصف بالضرورة وهذا هو الجدل كما يتحقق فى التاريخ [1]، إن الأحداث الحاسمة فى التاريخ ليست نتيجة فعل واع حر فى الإنسان، قد ينصرف البطل بحرية ولكن يلزم عن ذلك إخطار لا يقدرها ولا يرغب فيها، إن مصالح الأفراد ورغباتهم وأفعالهم وبطولاتهم ليست إلا خيوط غزل فى نسيج عام هو هدف الروح فى مسار التاريخ، لقد كان قيصر على سبل المثال فى صراعه مع خصومه، الباعث على الصراع من وجهة نظره الحرص على مركزه، كذلك الأمر من وجهة نظرهم كان سيادة على مقاطعاتهم، وإذا كان انتصاره قد حقق وحدة الإمبراطورية متمثلة فى حكم الفرد الواحد، كان ذلك أمراً ضرورياً لا لتاريخ زمانه فحسب بل لتاريخ لاالعالم

(1) M. Beradsley: European Philosophers from Descartes to Nietzche, p. 565.

فى تلك الحقبة من الزمان، فهو وإن حقق مصلحة شخصية إلا أنه قد حقق أيضاً من غير وعى منه أيضاً إرادة روح العالم، ومن ناحية أخرى لقد حقق آخرون بأفعالهم ما لم يكونوا يحتسبون، فحينما اشترى الاقطعاون الرومان أراضى الفقراء أدى ذلك إلى ثورة الفقراء وتدمير الجمهورية (١)، بل إن أعظم شخصيات التاريخ التى لعبوا أدواراً حاسمة فيه لم يحققوا ما يشتهون : مات الإسكندر شاباً ـ قتل قيصر، نفى نابليون، وهكذا تسخر الروح بدهائها إرادات الأفراد لهدفها الأوحد.

قد يعترض على ذلك بأن فى ذلك انتفاء للمسئولية الفردية مادام الأفراد مسخرين فى أفعالهم لخدمة أهداف الروح، ومن ثم يثير ذلك إشكالات أخلاقية ودينية، ولكن الأحكام الأخلاقية والدينية برانية عرضية لا تتعلق بصميم ما هو حادث فى التاريخ، وما هو حادث هو أفضل ما كان إذ لم يكن فى الإمكان أبدع مما كان، فإذا كان الله مالك العالم، فإن مجال ملكه الحق هو التاريخ وذلك هو حكمه فيه.

دور الدولـــة:

الدولة هى وحدة دراسة التاريخ، إنها الحرية فى صورتها الواقعية، إنها تمثل موضوع الروح، أو الفكرة الإلهية متجسدة على الأرض، كل نشاط بشرط وكل عمل فكرى إنما يتحقق من خلال الدولة وأنظمتها، ومن ثم فهى الصورة النهائية التى عندها تشكل موضوع التاريخ، ولكن الديالكتيك يكشف عن تناقض بين القول أن الدولة تمثل الحرية فى صورتها الواقعية وبين الرأى

---

(١) المثال من ماركس ولكن ماركس يتفق فى هذه النقطة مع هيجل راجع: ج.بليخانوف وترجمة د. محمد مستجير: تطور النظرية الواحدية إلى التاريخ، ص ١٠٠.

الشائع أنه الدولة تحد من حرية الفرد، أو أن الفرد ولد حراً، ثم تقيد الدولة حريته، ولكن هذا القول راجع إلى الالتباس اللازم عن تجريد الحرية عن مضمونها وهدفها، فالحرية ليست نظرية ولكنها تكتسب وتمارس من خلال مؤسسات فكرية وروحية وخلقية، إن تلك الحرية المشار إليها ليست حرية بالمفهوم العقلى لها ولكنها كحرية الوحوش ـ دوافع همجية لم تستأنس بعد ـ وحينما تقيد الدولة حرية الفرد فإنما تقيد غرائزه الوحشية، هذا التقييد جزء من الوسائل التى بها يحقق الوعى بالحرية ذاته، كذلك قد تميز الدساتير الحديثة فى الدولة بين من يحكم ومن يحكم، ومن يأمر ومن يطيع، وتصور انحرافاً من بين بعض الحاكمين عن أهداف الدولة ذاتها، ذلك تناقض آخر فى مفهوم الحرية، إذ تبدو الطاعة متناقضة مع الحرية، ولكن وجود الدولة سابق على قيام هذه الدساتير كما أن مهمة الدستور أن يعبر عن الحالة السايسية لشعب فى صورتها العقلية، إنه حين يشار إلى الدولة أنها تعبر عن إرادة الكل فلا يعنى ذلك إرادة مجموع الأفراد، وإنما إرادة أعلى من الأفراد وخارجة عن نطاق مطالبهم، فليس للأفراد من سلطان على الدولة لأن هذه تنتمى إلى عالم الروح.

قيام الدولة أمر عقلى فى ذاته ولذاته، من حيث أنها تعبر عن إرادة الروح وتموضعها أو تجسدها فى صورة واقعية، وكما أنه ليس للعين من قيمة إذا اقتلعت من الجسم، كذلك ليس للفرد من قيمة خارج نطاق الدولة وإرادتها.

وتتركز الدولة فى سلطة الملك أو الحاكم الذى له وضع مستقل عن مصالح الأفراد، إنه تتمثل فى شخصه وفى ذاته إرادة الدولة، إنه يحمل رسالة العامل التاريخية ويعبر عن إرادة الروح، وحتى إن بدأ الملك أو الحاكم قاصداً لمصالحه الذاتية فإنه من خلال هذه المصالح تتحقق رسالة التاريخ، ومن ثم فإن

أعمال رجال التاريخ لها مبررها وفقاً لمبدأ باطنى فى مسار التاريخ، ولا تتعلق به الأحكام الزخلاقية، بل إن هناك أفراداً كانت فضائلهم من تواضع وحب الإنسانية غير متسقة مع مقتضيات مبدأ الروح فى الحقبة الزمنية التى نشأوا فيها، أولئك بدورهم يتجاهلهم التاريخ، كذلك حين يسجن الحاكم شخصاً لفكره المتحرر، فإنها الروح تثبت وجودها وذاتها، حيث أن الدولة هى الوجود الفعلى الذى يحقق الحياة الخلقية بمفهومها التاريخى، فلا مجال للأخلاق فى التاريخ لأنها نسبية وتعبير عن ذاتية، بينما منطق التاريخ فى الاتحاد بين الذاتية كما يعبر عنها فكرة الأمة وبين الموضوعية كما تتجسد فى الدولة، وذلك من أجل أن تبلغ الأمة مرحلة تتمثل فيها الصدارة على مسرح الأحداث التاريخية!

وإذا كانت الدولة تمثل الوحدة بين الذاتية والموضوعتية، أى أنها تمثل نشاط الأفراد كما تعبر عن إرادة الروح، فإنها محور النشاط الفكرى من فلسفة وفن وعلم قانون وأخلاق، ويمثل الدين بين مظاهر النشاط الإنسانى أسماها وأكملها، حيث تسمو الروح على قيود الزمان، والدين يدعو إلى نبذ الأهواء والمصالح الشخصية ومن ثم فهو دعوة إلى تجاوز نطاق الفردية والذاتية، كما أن تصور شعب لفكرة الألوهية يشكل روح هذا الشعب وشخصيته، ومن ثم كان الدين أقرب صور النشاط تحقيقاً لأهداف الدولة، وإن كانت الدولة بمفهومها العقلى تقوم تعلى أساس الدين لأن المتدينين أكثر استعداداً للانقياد وأداء الواجب نحو الدولة فإن مبدأ قيام الدولة سابق على الدين لأنها التجلى النهائي للطبيعة الإلهية [1].

وإذا كان الدين يستند إلى العاطفة فإن الصورة الثانية لوحدة الذاتية والموضوعية للروح الإنسانى تتجلى فى الفن، وظيفته أن يجعل ما هو إلهى

(1) Monroe Beradsley: The European Philosophers, pp. 580-584.

شيئا محسوساً، ويستند الفنان فى ذلك إلى الحدس والتخيل ومن ثم فإن الفن يعبر عن جانب الصورة لا المضمون للعقيدة، ولا تعبر الحقيقة عن ذاتها بالعاطفة فحسب كما هو فى الدين أو بالتخيل فقط كما هو فى الفن، وإنما بالتفكير كما هو الحال فى الفلسفة والعلم، أما الأخلاق فتتمثل فى انقياد الفرد لروح الكل المتجسدة فى الدولة.

مسار التاريخ العالمى:

يشار عادة إلى أن مسار التاريخ يكشف عن التقدم سواء فى المظاهر المادية والتكنولوچية أو الفكرية العلمية، ولكن التقدم فى ضوء التفسير الميتافيزقى لمجرى التاريخ يفيد مفهوماً آخر للتقدم يخضع للاعتبارات الآتية:

١ ـ إنه يكشف عن تقدم الروح نحو تحقيق كمالها، إنه بعد كسر نطاق الطبيعة البحتة تهدف الروح إلى تحقيق حريتها خلال مسار التاريخ وذلك بمحاولتها البلوغ إلى مرتبة الوعى الكامل بذاتها.

٢ ـ يتم هذا التقدم نحو وعى الروح بذاتها تدريجياً ومنطق الجدل (أو الديالكتيك) هو وحده الذى يكشف النقاب عن هذا المسار التدريجى.

٣ ـ لا يفيد هذا التقدم انتقالا من النقص إلى الكمال ذلك أنه وفقاً لمنطق الجدل القائم على التناقض فإن النقص يحوى فى طياته معنى الكمال، ومن ثم فإن مسار التاريخ يتخذ مظهراً أقرب إلى الانتقال من القوة إلى الفعل، إذ نقطة البدء صورة مبهمة قاصرة محدودة للحرية ونقطة الوصول ما تهدف إليه الروح من تحقيق مرحلة الوعى الكامل بحريتها فى صورتهاالعالمية.

لقد كان للإنسان وجود سابق على بداية وعى الروح بذاتها ولكنها

كانت مجرد وجود بالقوة، ومن ثم فمرحلة ما قبل التاريخ سواء حددتها الأديان السماوية ببدء آدم على الأرض أو حددتها الدراسات الاجتماعية بالأسرة فتطورها إلى العشيرة ثم القبيلة كل هذه مراحل خارجة عن نطاق البحث حيث لم يكن للمجتمع كيان سياسى يمنحه تجسيداً حياً للروح، بل قد يكون المجتمع عريضاً فى ثقافته خصباً فى تراثه أو قد يكون قد مر بأحداث هامة من حروب أو غزوات أو هجرات، ولكن إن لم تكن لمظاهر الثقافة أو للأحداث ركيزة تستند إليها أو محور تجتمع حوله فإنها لا تدخل التاريخ، أما حينما تتجسد هذه الأحداث فى دولة فإن الروح تكون قد دخلت مرحلة وعيها ورأت صورتها منعكسة فى مرآتها. لأن الدولة كيان ثابت تلحق به جميع مظاهر النشاط البشرى من تشريع وقانون ودين وفن وعلم وآدب وفلسفة [1].

وإذا كانت الروح تتقدم تدريجياً نحو مرحلة وعيها بذاتها خلال مسار التاريخ فإنها تجتاز ذلك على مراحل تشكل كل مرحلة مبدأ محدداً يتخذ طابع عبقرية قومية، إذ تتجلى روح الأمة أو شخصيتها فى ثقافتها وأنظمتها.

لا يقال أن الفلسفة أو الشعر أو غيرهما كائن فى كل أمة أو أنه يمكن إيجاد أوجه شبه بين مظاهر الثقافة فى مختلف الأمم، بين فكرة التاو (الواحد) لدى الصينيين وبين أحادية بارميندس من اليونان ثم بين وحدة الوجود لدى سبينوزا من المحدثين، ذلك أنه مع ذلك يبقى فارق جوهرى هو أن الحرية تتخذ تجليات متباينة بالنسبة لكل أمة.

التاريخ تطور الروح فى الزمان كما أن الطبيعة تطور الفكرة فى المكان، وأن نظرة عابرة على التاريخ العالمى تطلعنا على وجود تغير وعن ألوان من الثقافات

---

(1) Harold Hoffding: A History of Modern Philosophy.

والحضارات والدول والأفراد، والتغير يعنى وجود انحلال تنبثق عنه نهضة كما يخرج الحى من الميت، ولكن الروح حين تعبر عن ذاتها بهذه التجليات إنما تمر بفترة معاناة تستهلك فيه ذاتها لتجدد حياتها وتستكمل نضجها، ولكن كيف تنبثق النهضة من الإنحلال فى دولة ما ؟ إنه إذا ما بلغ شعب ما مرتبة أداء دوره فى التاريخ عبر عن شخصيته القوة وتصدر مسرح التاريخ العالمى، ويتم ذلك حين تتحد الذاتية والموضوعية فى روحه اتحاداً تاماً، فلا هوة بين الفكر والعمل، بل يتلاشى التناقض بين الإمكانيات التى تعبر عن الوجود بالقوة وبين الواقع الموضوعى المعبر عن الوجود بالفعل، حينئذ يكون المبدأ العالمى للروح قد منحه إمكانه من الوعى بالحرية، ولكن روح الأمة كحياة الفرد حين يجتاز مرحلة النضج إلى الشيخوخة فذلك يعنى أنه اجتاز مرحلة إمكانياته فتصبح أفعاله عادات أى تصبح آلية، إذ العادة فعل ليس له معارض ومن ثم فإن الديمومة فى العادة آلية شكلية، كذلكتفنى الأمة حينما يصبح نشاطها الواعى آلياً، ولكن فى فناء أمة، ميلاد شعب جديد إذ تنبثق الروح التى تجلت فى الأولى فى مجلس جديد، وذلك حينما يكون شعب آخر قد وصل إلى مرحلة التحقق الذاتى وتهيئاً ليتصدر مسرح الأحداث، مبدأ التطور التاريخ إذن عبقرية أمة، وفى كل مرحلة توجد أمة يقع على عاتقها مسئولية تحمل رسالة العالم، هكذا يتم ارتقاء الروح من صورتها المحدودة للحرية ممثلة فى شعوب الشرق القديم حيث الحرية للفرد الواحد إلى أن تبلغ الحرية مرحلة وعيها الكامل، وقد بلغته لدى الشعب الجرمانى حيث الكل حر.

ومع أن التاريخ يدرس الماضى إلا أن البحث الفلسفى يركز الاهتمام بالحاضر ومن ثم فإن الروح فى اجتيازها لهذه المراحل عبر تاريخ الأمم الماضية لا تتعلق بالماضى لأنها خالدة، إنه لا ماضى لها ولا مستقبل، أما أنه لا ماضى لها

فذلك لأن الصورة الحاضرة للروح قد استوعبت كل خصائص الماضى وأما أنه لا مستقبل لها فذلك لأنه لا مستقبل فى التاريخ (*).

هذا هو تاريخ العالم بصوره المتغيرة كما تقدم حولياته التى تحتل مراحل تطور الروح، هذه هى الربوبية الحقة، تبرير فعل الروح ـ أو بالأحرى الله ـ فى التاريخ، أن هذه الفلسفة التى تعبر عن بصيرة نافذة فى أعماق مجراه هى وحدها التى تفسر مسار الروح فى التاريخ العالى، هذا هو ما حدث فى التاريخ وما هو حادث اليوم ليس فحسب لا يمكن تفسيره بدون الله بل إنه فى جوهره يشكل صميم فعل الله.

تعقيـــــب:

هذه نظرية بلغت الذروة فى التجريد ـ مع حملة هيجل وعقلى التجريد ـ إلى حد لم يصبح للمادة التاريخية فيها إلا أضال مكان وأضيق مجال، وهو يبرر ذلك بالسمو بالمضمون التجريبى إلى مرتبة الحقيقة الصورية ومن ثم السمو بالإمكان إلى مرتبة الضرورة ولكن ذلك قد جعل النظرية مفتقرة تماماً إلى المادة التجريبية وإلى الحقيقة الموضوعية سواء فى أحكامه على الشعوب أو فى تصوره لمسار التاريخ، إذ تجاهل حضارات بأكملها أو بخس من دورها لمجرد أفكار مسبقة، ليس غريباً إذن أن يرفض أحكامه التاريخية المؤرخون والفلاسفة وذلك لخلوها من كل مضمون.

من هذه النظرة البعيدة عن الموضوعية اعتباره أوربا سواء اليونان والرومان قديماً وألمانيا دون سائر دول أوربا فضلا عن العالم محور التاريخ، هكذا تجاهل

(*) منطق النظرية أن ليس هناك تاريخ بعد أن بلغت الحرية مرحلة الوعى الكامل فى الدولة الألمانية ومع ذلك يتنبأ هيجل أن أمريكا هى أرض المستقبل.

معظم الحضارات فى بساطة، الأمر الذى يضعف قيمة نتائجه منهجياً وفلسفياً. كما أن تعاليه على المادة التاريخية قد نقص من قيمة أحكامه تاريخياً وموضوعياً.

ثم إنه قد جعل التاريخ يقف عند الحاضر، وهذا مقبول من المؤرخين، ولكنه لدى فلاسفة التاريخ مرفوض إذ يصبح نسق مذهبه مغلقاً كأن التاريخ قد توقف مساره عند الدولة الألمانية لن يبرحها أو يتعداها إلى غيرها.

وأن فلسفة تنهى التاريخ عند الحاضر لهى أشبه بوهم من يتصور قرب نهاية الانسان على الأرض لمجرذد أن فلاسفة الغرب قد قسموا التاريخ إلى قديم ووسيط وحديث.

ثم هو قد تصور التقدم بمنطق ميتافيزيقى غريب إذ جرد التقدم من كل مضمون، فلا هو تقدم مادى يتمثل فى السيطرة على الطبيعة والارتفاع بمستوى المعيشة، وتحسين أساليب التكنولوجيا ولا هو ارتقاء فكرى روحى يتبلور فى الإبداع الفكرى والتسامى الدينى والخلقى.

وتقوم فلسفة هيجل التاريخية على أصول ميكافيلية ـ بعد أن جعل التبرير ميتافيزيقيا ـ فنظريته لا تعبأ بالأخلاق ولا ببؤس الشعوب، ولقد أصبحت نظريته التاريخية جزءاً من أيديولوجية أبشع النظم السياسية وأكثرها تعصباً وبربرية، إنه النظام النازى.

التفسير الاقتصادى لدى كارل ماركس [1]
وفردريك انجلز

الديالكتيك الهيجلى:

فى الحديث عن الماركسية جانبان: الأول يتصل بالاشتراكية العلمية والثانية يتصل بتفسير تطور التاريخ على أسس اقتصادية، هذا الفصل يتعلق

---

(١) كارل ماركس Karl Marx ١٨١٨-١٨٨٢ ولد فى تريفز ودرس القانون فى بون والفلسفة فى برلين حيث كانت الهيجلية سائدة فارتبط بالجناح اليسارى لها ممثلا فى فيورباخ وقد تقدم برسالة الدكتوراه عام ١٨٤١ عن ديمقريطس وأبيقور.

* اشتغل محرراً فى جريدة «رجال الأعمال الليبراليين» فى كولونيا فأغلقت عام ١٨٤٣ لميوله المتطرفة فصمم على مقاومة الديكتاتورية فى بروسيا من باريس فسافر إليها عام ١٨٤٣ لدراسة الاشتراكية وهناك تعرف على فردريك انجلز حيث تعرف منه على أحوال الاقتصاد الانجليزى.
* طرد من فرنسا عام ١٨٤٥ إلى بروكسل حيث تعمق فى دراسة الاقتصاد واتصل بالحركات العمالية.
* طلبت منه إحدى لجان الاتحادات العمالية نشرة عن مبادئ العمال فأصد هو وإنجلز عام ١٨٤٨ «البيان الشيوعى» وفيه تحليل الرأسمالية ونقد الاشتراكية الزائفة وتفسير التاريخ وتبشير بالاشتراكية العالمية ودعوة العمال إلى الثورة.
* طرد من بروكسل عام ١٨٤٨ بعد أن شارك فى الثورات الفرنسية والألمانية عام ١٨٤٨ فرحل إلى باريس ثم إلى كولونيا واستقر به القام فى لندن عام ١٨٤٩.
* لم يكن له مصدر ثابت للعيش إلا إعانات من صديقه إنجلز فضلا عن دخل كتبه وأهمها : مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى ١٨٥٩ - بؤس الفلسفة - نظرية فائض القيمة - نداء إلى الطبقة لعاملة فى أوربا ١٨٦٠ ثم أهم كتبه علىالإطلاق «رأس المال» فى ٣ مجلدات ، نشر الأول ١٨٦٧.
* ترأس الاتحاد الدولى للعمال ١٨٧٢ وكان قد تأسس عام ١٨٦٤ وقد أسس تلاميذه الاشتراكية الدولية الثانية ١٨٨٩.

(٢) فريدريك إنجلز Fredrick Engels ١٨٢٠-١٨٩٥ كان والده مدير مصنع نسيج فى إنلجترا وقد اشتغل كاتباً ومديراً.

=

بالجانب الثانى وإن كان الجانب الأول أكثر أهمية فى مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع.

فى التفسير الاقتصاد للتاريخ بدوره جانبان: الأول يتصل بالمنهج والثانى يتصل بالمذهب، أما المنهج فهو الدياكتيك الهيجلى وأما المذهب فهو المادية وإن اختلفت فى مفهومها عن سائر المذاهب المادية فى الفلسفة.

ومع أنه يتعذر فصل المنهج عن المذهب سواء لدى هيجل أو لدى ماركس فإن ذلك أمر ضرورى لأن هذا ما فعله ماركس وإنجلز، لقد خلعا الغلاف المثالى لمذهب هيجل وطرحاه بل وانتقداه، لقد اعتبرا جدل هيجل واقعاً على رأسه بدلا من قدميه بسبب هذه النزعة المثالية فقاما بانتزاع الديالكتيك الهيجلى وألبساه ثوباً آخر مادياً ثم طبقاه على الظواهر الإنسانية والطبيعية معاً، ومع ذلك فهما لم ينقصا من شأن هيجل ومنهجه: يقول إنجلز عن جدل هيجل أنه عمل لم يضطلع به أحد منذ أرسطو سوى هيجل، أنه أعظم ما أنجزته الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، يوقول لينين: إن العالم بأسره يفقاً لإيقاع هذا الجدل الذى لا يفلت من قبضته القوية شىء لا فى العالم المادى ولا فى العالم الروحى، إنه ليس الشوفان وحده هو الذى ينبت وفقاً لإيقاع المنهج

=

* له مواهب متعددة فهو رجل أعمال ومراسل عسكرى ومؤلف.

* ارتبط بماركس إلى حد أن الماركسية هى أفكار ماركس كما عرفها إنجلز وقد اشترك معه فى عدة مؤلفات كما كان المفسر المعترف به للماركسية فى بداية نشأة الحركة العمالية الدولية.

* أهم كتابه : ضد دبرنج ١٨٧٨، الاشتراكية: يوتوبيه وعلمية ١٨٩٢ ـ جدل الطبيعة وقد نشر ١٩٢٥ بعد وفاته والكتاب تطبيق لقوانين الجدل على الطبيعة.

المؤلفات المشتركة بينهما : «الأسرة المقدسة» ، «الأيديولوجية الألمانية» ، «البيان الشيوعى».

الهيجلي بل إن الاشتراكيين الديمقراطيين الروس أنفسهم لا يقتتلون إلا تبعاً لهذا المنهج نفسه [1].

خلاصة القول أن الماركسية وإن عارضت هيجل في المذهب فإنها تتبنى منهجه وتعده الصورة الوحيدة للمنهج اللازم، وإن كان ولا شك تعارض المذهبين لابد أن يؤدي إلى اختلاف المقدمات والنتائج معاً، ومع ذلك فإن الجهد لا يقتضي أكثر من إعادة المنهج إلى وضعه السليم ـ مادام قد اعتبره ماركس وإنجلز مقلوباً ـ وذلك باكتشاف لبه العقلي المختفي داخل صدفة غيبية.

حقيقة أن هيجل لم يكن يتصور إمكان سلخ منهجه عن مذهبه، لأن المنهج المنهج لا ينفصل عن مضووعه، ولأن مضمون الجدل هو الذي يحرك الجدل ذاه على حد تعبيره ، ولكن لا شك أن انبثاق الماركسية عن الهيجلية مع مابينهما من تباين إنما كان تطبيقاً لقانون التناقض على الفلسفة الهيجلية برمتها وهذا ما لم يكن يتصوره هيجل.

ولكن لماذا تبنى ماركس وإنجلز الجدل الهيجلي، ذلك لأنهما وجدا في المناهج الأخرى والصور المخالفة للمنطق والجدل أنساقً وحيدة الجانب غير صالحة لمسايرة مجرى التطور الواقعي سواء في الطبيعة أو المجتمع، بينما الجدل الهيجلي هو الصورة الوحيدة للتفكير القادرة على استيعاب الظواهر جميعاً إناسنية وطبيعية في علاقاتها بعضها ببعض وعلى الانسياب فيها أثناء الحركة

(١) إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل ، ص ٣٢٥ نقلا عن :
Fundamentals of Marxism, Lininism, p. 59.

والتغير، أما المناهج الأخرى فتشترك فى غيب هو افتراضها سكون الظواهر، فالحركة الدائبة الدائمة للظواهر وتفاعل بعضها فى بعض إنما يلزمها تبنى الديالكتيك الهيجلى حيث تكون الظواهر «هنا ـ الآن » ثم «هناك ـ بعدئذ» أى أن تكون ولا تكون دون أن ينطوى ذلك على التناقض الصورى الأرسطى وإنما التناقض الموضوعى الكامن فى طبيعة حركة الظواهر ذاتها .

أما القوانين الأساسية التى التى تشكل المنهج الماركسى فى تفسير التاريخ فهى:

القانون الأول: التفسير من الكم إلى الكيف:

إن التغير الحادث فى جميع الظواهر الطبيعية والإنسانية هو التغير من الكم إلى الكيف، ويتم ذلك التغير طفرة إذ لا يعرف حد فاصل فى تدرج التغيرات الكمية عندما يستحيل الكيف إلى كيف آخر، فانتقال الماء إلى ثلج أو إلى بخار بانخفاض أو ارتفاع تديريجى فى درجة الحرارة إنما يتم طفرة دون تدرج فى عملية التحول، فالتغير التدريجى فى الكمية لا يصاحبه تيغر تدريجى فى الكيف، كذلك تحول مادة كيمائية إلى أخرى ذات خصائص متباينة فى عملية التفاعل الكيمائى، ونفس الشىء فى انصهار المعادن وفى تحول الحركة إلى حرارة أو الحرارة إلى حركة، فهناك دائماً طفرة فى التحول من كيف إلى آخر.

إن هذا التحول المفاجئ ليس فى عالم الطبيعة فحسب ولكنه كذلك فى عالم الإنسان، بل إن ظهور الإنسان نفسه طفرة، أى أن هناك تحولا جذرياً

كيفياً في تطور الائنات الحية الذى يبدو من الناحية الكمية تدريجياً، ولقد سبق أن أشار أرسطو إلى أن تغيراً تدرييجاً طفياً تستحيل عنده الفضيلة إلى رذيلة، ولقد أشار نابليون إلى أن اثنين من المماليك يغلبان ثلاث من الفرنسيين ولكن ألفاً من الفرنسيين يهزمون ألفاً وخمسمائة من المماليك، إن هذا التغير المفاجئ أو الطفرة في تطور المجتمع هو ما نسميه باسم «الثورة» فهو من ناحية حصيلة تغير كمى تدريجى ولكنها من ناحية أخرى تغير كيفى مفاجئ نحو الوضع الجديد حيث تختفى الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية القديمة لتبرز فجأة أوضاع جديدة.

وانطباق هذا القانون على عالم الطبيعة وعلى عالم الإنسان لا يعنى رد الظواره الاجتماعية خلال عملية التطور التاريخى إلى ما هو فيزيقى ولكن قانون الطفرة سمة عامة فى جميع مظاهر الكون : الطبيعة والإنسان [1].

ولقد سبق أن أشار هيجل إلى هذا القانون فيما أسماه معدل الكمية النوعية أى أن التغيرات الكمية إذا ما بلغت حداً معيناً استحالت إلى تغيرات كيفية.

القانون الثانى: تداخل الأضداد وصراعها :

ليس العالم جزئيات منعزلة قائمة بذاتها، ولكن كل ظاهرة تشكل وحدة عضوية يكمن التناقض فيها إذ هى لا تتغير بسبب علل خارجة عنها بل يكمن التناقض والصراع فى أعماقها وذلك هو سر التطور، فالتناقض هو القوة المحركة للتاريخ الطبيعى والإنسانى معاً، وإنكار ذلك يعنى افتراض سكون الكائنات وموتها، بل أن الحركة الآلية البسيطة لا تتم إلا بوجود الأضداد: فعل

(1) Ency. of philosophy Vol. II p. 389 «Dialectical Materialism» by Lord Acton.

ورد فعل، جذب ودفع، قوة طرد مركزية وقوة جذب مركزية، بل حتى داخل الذرة : نواة موجبة والكترون سالب، وما يصدق على عالم الطبيعة هو أشد وضوحاً فى الحياة العضوية، فهضم الغذاء وتمثيله معناه أن شيئاً هو كذا فأصبح غير كذا، بل إن هناك جوانب متناقضة فى العلوم العقلية كالرياضيات والمنطق فالمنحنيات المتناهية فى الصغر تنطبق على المستقيمات والجذر التربيعى لكمية سالبة يشتمل على تناقض لأنه كمية لا معقولة، ويستخدم المستدل فى المنطق التحليل والتركيب معاً وهما عمليتان متضادتان.

وليست هذه العمليات المتضادة منعزلة بعضها عن بعض ولكنها متداخلة متفاعلة ويتعذر العزل بينهما إلافى التصور الذهنى فقط إذ من المستحيل فى عالم الواقع الحصول على طرف دون وجود الطرف الآخر، ذلك أن طرفى التناقض يستمد كل منهما وجوده من الأخر، وصراع الجانبين هو المضمون الداخلى للحركة والتطور، وأن المتناقضين يتعايشان فى حقيقة واحدة. كالحياة والموت. والملاك والفلاحين، والبرجوزايين والبروليتاريا، والاستعماريين والمستعمرين، كلا الجانبين المتناقضين يميلا فى ظروف معينة إلى الانتقال إلى الجانب الآخر، فالبروليتاريا الثائرة تصبح حاكمة بعد أن كانت محكومة، وينقلب الملاك إلى مستأجرين لا أرض لهم بينما يصبح المستأجرون صغار الملاك [1].

هذا القانون فى إطاره الصورى هو فكرة صراع الأضداد لدى هيجل ويصفه بأنه الروح التى تبعث الحياة فى العالمين المادى والروحى على السواء، صراع باطنى داخلى هو مصدر الحركة والحياة والتطور.

(1) Ibid, p. 390.

القانون الثالث: قانون نفى النفى:

يشتمل سير التطور فى عالمى الطيعة والإنسان على سلسلة من نفى النفى، كل مرحلة تنفى سابقتها ثم مرحلة ثالثة تنفيها وهكذا، وليس النفى فناء وإنما هو هدم وبناء، تخريب وتجديد، بالموت والتخريب ينبثق ما هو أفضل وأكثر تنوعًا، حبة الشوفان حين تنمو ويظهر ساقها تتلاشى وتندثر لتظهر حبات كثيرة لا حبة واحدة هذا في عالم النبات وهكذا فى سائر المجالات لا يتم التطور إلا بتخريب مستمر وتجديد دائم بل كذلك الأمر فى الرياضة فإن سلب (١) هو (ـ١) فإذا نفينا هذا النفى أى (ـ١ × ـ١) كان الناتج مضاعفة (٢) أى العدد الأصلى الموجب ولكن بعد أن تضاعف أى فى درجة أعلى، كذلك التاريخ الاقتصادى: بدأت الحضارة بالملكية العامة، التى كانت شائعة فى العصور البدائية ولكنها أصبحت فى مرحلة التطور الزراعى.

على أن ذلك لا يعنى أن لا أثر للعوامل الأخرى، ذلك أن العامل الاقتصادى يتفاعل معها وليست هى مجرد منفصلة قابلة ولكنها بدورها تلعب دورها، فلقد أشار إنجلز إلى أن التنظيم الاجتماعى تحدده إلى جانب العامل الاقتصادى التصورات الفلسفية والقانونية والدينية، إنه إذا كان للحياة الاقتصادية دورها الرئيسى فلا يعنى ذلك أنها العامل الوحيد لأن التفاعل قائم بينها وبين العوامل الأخرى، فلم قصد ماركس وإنجلز تفسير التاريخ فى ضوء مصطلحات الاقتصاد وحده ولكن الاعتبارات الاجتماعية هى الأساسية فى تقدم الإنسان وإن كان العامل الاقتصادى هو الرئيسى بينها.

ولقد نبه ماركس وإنجلز إلى عدم إغفال العوامل الأخرى، ولكن حين يقدر لنظرية ما الانتشار روالتطبيق فإن الأتباع عادة يبالغون فى الجانب البارز من

النظرية ويبخسون أهمية الجوانب الأخرى، يقول إنجلز : إنه غالبًا ما يساء فهم ماركس، وأنه لا هو ولا ماركس قد ادعيا الصحة المطلقة للاعتبارات الاقتصادية إلى حد استبعاد سائر العوامل (١).

وإذا كان التفاعل متبادلا بين القوى المادية وسائر القوى مع اعتبار الأولى المقدمة والمحركة فإنه لتتبع تطور الأنظمة فى مجرى التاريخ لابد من التعرف على ما يأتى:

١ ـ قوى الانتاج من أدوات ومهارات تكنولوجية.
٢ـ علاقات الإنتاج التى تربط المنتجين بعضهم ببعض والتى يشكل التركيب الاقتصادى للمجتمع.
٣ ـ الأنظمة السياسية والقانونية للمجتمع.
٤ ـ الأفكار والعادات والمثل العليا والأنظمة التى تبرزها أو الزسلوب الذى بمقتضاه يفكر الأفكار وهو ما يشار إليه عادة تحت اسم الأيديولوچية، ويشمل الدين واللاهوت والفلسفة النظرية والمتيافيزيقيا والأخلاق والسياسة والفن.

التفسير المادى:

إن غاية التفسير الماركسى للتاريخ ليست هى تحليل الماضى بقدر ما تهدف إلى فهم الحاضر والتنبؤ بالمستقبل، إن هدف ماركس هو بيان تناقض النظام الرأسمالى السائد فى عصره ومن ثم تافته وحتمية انهياره ثم التبشير بالشيوعية أو المجتمع اللا طبقى، فليست النظرية دراسة موضوعية للأنظمة الاجتماعية فى تطورها خلال عصور التاريخ من أجل التعرف على أسباب قيام

(1) E. Seligman< The Economic Interpretation of History, pp. 62-63.

هذه الأنظمة وعوامل انحلالها، وإنما تدور حول تحليل الرأسمالية فى الحاضر والتنبؤ بالشيوعية فى المستقبل وفى ضوء هذين نفسر الماضى منذ أقدم عصوره بل نفسر المجتمعات البدائية وأصل الأسرة ونشأة الملكية.

تتميز المجتمعات البدائية بشيوع الملكية بين جميع أفراد العشيرة، ولما كانت القوة موزعة بين أفراد العشيرة ومن ثم كانت الملكية مشاعة فإنه لم يكن هناك نظام سياسى واضح المعالم.

ولكن هذا المجتمع لم يصبح ملائماً لاحتياجات أفراده ومن ثم أصابه التصدع إذ انفصلت القبائل الرعوية عن المشتغلين بالحرف الأخرى الأمر الذى أدى إلى حدوث تغير اجتماعى داخل القبيلة، وبعد أن كانت الملكية مشتركة والتوزيع مشاعاً انبثق نتيجة تقسيم العمل نظام المقايضة ـ مبادلة الماشية بسلع أخرى ـ ذلك أنه حين تخصص فرد فى إنتاج سلعة لا يحتاج إليها فإن الوضع الطبيعى أن يلجأ إلى المقايضة وهذه تتضمن أن السلعة التى أنتجتها تعد ملكاً خاصاً له وهكذا انبثق نظام المقايضة عن تقسيم العمل وهذا بدوره أدى إلى نظام الملكية الخاصة بدلا من الملكية العامة.

ولكن ما الذى أدى إلى تبدل فى تقسيم العمل ليصبح أكثر تعقيداً وبالتالى يؤدى إلى تلك التغيرات فى النظام الاجتماعى للقبيلة؟ إنه اكتشاف الحديد والبرونز وما صاحب ذلك من إنتاج سلع أصبحت ملكاً خاصاً لمنتجها يبيعها ويبادل بها، إنه بهذا الاكتشاف أصبح الإنسان صانعاً وهذا هو أهم ما يتميز به عن الحيوان، لقد أصبح الإنسان قادراً على أن ينتج وأن يطور وسائل معيشته ولما كان الحيوان لا يتطور فى أسباب حياته وإنتاجه فخلايا النحل التى تعمل الآن كما كانت منذ آلاف السنين فإن كون الإنسان صانعاً هو مفتاح

فهم تاريخ المتمع الإنسانى وتمايزه عن التاريخ الطبيعى للحيوان، فالإنسان صانع الآلة هو أهم ما يشكل ماهيته، ولكن لماذا اختار ماركس تعريف «صانع الآلة» ليحدد به ماهية الإنسان؟

١ ـ لقد كان ماركس متأثراً بتصنيف عصور ما قبل التاريخ من العصر الحجرى إلى البرونزى ثم الحديدى حيث اكتشاف الآلة هو الذى حدد تطور المجتمع البشرى خلال كل عصر من هذه العصور.
٢ ـ إن اهتمام ماركس الرئيسى موجه نحو مرحلة الرأسمالية، ولقد لعبت التكنولوچيا دوراً بارزاً فى تحديد العلاقات الاجتماعى وفى التغير الاجتماعى بوجه عام، بل وانعكس ذلك على مظاهر الفكر الإنسانى.

وبتزايد الملكية الخاصة نجد الخطوة الرئيسية الثانية فى تقسيم العمل وفى التغير الاجتماعى، وقد صاحب ذلك نشأة الزراعة التى مكنت للملكية الخاصة فى جانب ورقيق الأرض فى جانب آخر، ومن ثم نشأة النظام الطبقى وعبودية الأرض، ولقد أدت الملكية الزراعية إلى تقسيم أكثر تعقيداً للعمل وإلى زيادة فى التخصص فكان أن انفصلت الصناعة اليدوية ومن ثم أصبح التبادل على نطاق واسع، وقد انعكس ذلك على الأسرة فإن الاستقرار الراجع إلى حرفة الزراعة فضلا عن الملكية الخاصة فيها جعل السيادة الاقتصادية للرجل ومن ثم أصبح المجتمع أبوياً بدلا من الانتساب إلى الأم.

إن التوسع فى ملكية الأرض أوجد مجتماً اقطاعياً يصبح فيه الإقطاعيون هم الطبقة الحاكمة وهم لا يتحكمون فى رقيق الأرض فحسب بل فى التجار الذى ترتبط مصالحهم بهم، ومصالح هذه الطبقات الثلاثة، الإقطاعيون والتجار والرقيق متباينة، ولك ن الإقطاعيين استناداً إلى زيادة الملكية الخاصة قادرون على

حسم الصراع لصالحهم وانعكس ذلك على الحركات السياسية إذ أصبحت تمثل صراع الطبقات فى المجتمع الإقطاعى، وانعكس ذلك على الفن والعلم القديم. ففى مجال الفلسفة (*) مثلا سادت أفكار احتقار العمل اليدوى أو العمل بأجر وسمو التفكير النظرى الذى كان يمثله ارستقراطيون، وقد دافع أرسطو عن الرق واعتبر العبيد آلات حية.

ولم يصبح تحكم الإقطاعيين ممثلا فى الإمارات السياسية فحسب بل انعكس على الناحية العسكرية فأصبح لكل إقطاعى جيشه الخاص لحماية إمارته أو مصالحه الاقتصادية.

يستند النظام الاقطاعى أساساً إلى الزراعة ولكن أهميته الاقتصادية بدأت تنتقل إلى المدن حيث الثراء عن طريق التجارة وحيث تنظيم الانتاج فى الورش. وقد جذب ذلك جماهير من الريف. وهكذا كان نمو المدن فى اتجاه معارض للتنظيم الاقطاعى القائم على أرستقراطية الحسب والنسب من جهة والعبودية بالوراثة من جهة أخرى.

كانت العلاقات الانتاجية فى المجتمع الإقطاعى قائمة على أن يمد الأتباع الاقطاعيين بما يلزمهم من خدمات، فالطبعة المسيطرة تنفق ولا تنتج، ومن ثم فإن الطبقات المنتجة من تجار ورقيق ينتجون شتى السلع والخدمات التى يحتاج إليها هؤلاء، وهذا هو التناقض الداخلى فى نظام الاقطاع: الطبقة غير

(*) فسر أتباع ماركس ظهور الفلسفة فى اليونان تفسيراً اقتصادياً فنظام الرق هو الذى مكن الفلسفة من الظهور بطابع البحث النظرى الميتافيزيقى المجرد فى أصل الوجود لأنه منح الأرستقراطيين اليونانيين فراغاً عن الانشغال بتلبية احتياجاتهم المادية. راجع بنجامين فريجنتون: العلم اليونانى، جورج تومسون: دراسات فى المجتمع اليونانى القديم.

المنتجة تحكم والطبقة المنتجة تستعبد، ولكن بزيادة رأس المال التجارى وبنمو المدن انبثق نظام اجتماعى جديد ذو علاقات مختلفة، لقد أصبحت هناك أنماط من الانتاج تقتضى إلغاء العادات والقوانين القديمة واستبدال نظام النقد المعدنى بنظام المقايضة، لقد أصبحت الأنظمة الإقطاعية تشكل عقبة فى سبيل تطور وسائل الانتاج، وكان لابد من صراع بين البرجوازيين ـ القوة الإنتاجية الصاعدة ـ وبين الإقطاعيين أصحاب النفوذ القديم وقد وصل أولئك إلى السلطة بثورات بلغت ذروتها فى الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ .

وهكذا بعد أن كان البرجوازيون مجرد طبقة تقدمية بالنسبة للاقطاعيين أصبحوا يشكلون طبقة حاكمة، بينما اعتبر معارضوهم من الإقطاعيين طبقة رجعية غير قادرة على التأثير فى المجتمع، لأن قوى انتاج البرجوازيين فاقت الإقطاعيين، وهكذا أصبحت الثورات السياسية وسيلة الطبقات الانتاجية الصاعدة لاعتلاء السلطة والتحكم فى القوى والعلاقات الانتاجية بل وسن القوانين التى تمكن للرأسمالية وتبرر وجودها أيديولوچيا : الفلسفة الليبرالية وأخلاق المنفعة لدى آدم سميث وبنتام وغيرهما.

ولقد أصبح للتكنولوچيا دور ظاهر فى تكييف وساذل الانتاج وبالتالى تغير القوى الانتاجية فى المجتمع، فالفرق بين النظام الاقتطاعى والنظام الرأسمالى هو الفرق بين طاحونة تدار بالهواء وأخرى تدار بالقوة البخارية، وإذا كانت التكنولوچيا الحديثة نتاج العلم فهى بدورها لها أثرها على العلم، ذلك أن الرأسماليين يرغبون فى تزويد الأسواق العالمية بانتاج على نطاق واسع ومن ثم أصبحت الكفاءة التكنولوچية قوة انتاجية. وكان لابد من تطوير مستمر وتحسين متصل فى أساليب التكنولوچيا الأمر الذى شكل ضغطاً على العلم من أجل

تعديل نظرياته لتلائم المقتضيات الاقتصادية. المتطورة، ولم يصبح للتكنولوچيا أثرها على العلم فحسب بل تعدى ذلك إلى التشريع والفن والفلسفة وسائر مظاهر الفكر وهكذا حين غير البرجوازيون نظام الورش بالمصانع الحديثة فإنهم بتغييرهم وسائل الانتاج غيروا معه شخصية المجتمع بأسرها، وهكذا شكل رأس المال النقدى قوة أشد تركيزاً من حيث التأثير لم يتم من قبل لرأس المال الزراعى أو رأس مال القطيع (١).

ولكن النظام الرأسمالى كنظام اجتماعى لا يخدم الفرد كإنسان ولا يجعل القوى المادية الخارجية فى خدمة الإنسان، ذلك أن القيمة الحقة لكل سلعة تعادل كمية العمل المتحقق فيها بحيث يعتبر العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة، ولكن النظام الرأسمالى يحرم العامل جزء من قيمة عمله، وفائض القيمة بعد هو الذى يشكل ربح صاحب العمل، ويتكدس هذا الربح باستمرار فيشكل رأس المال الذى تجمع نتيجة سرقة متصلة وافتئات على العمل والعامل، لأن صاحب العمل لا يدفع للعامل أجره المستحق فى مقابل قوة عمله، بل ما يكاد يكفى رمقه لاستمرار عملية الانتاج بل أقل وفقاً لقانون العرض والطلب، فضلا عن أن النظام الرأسمالى الذى يقوم أساساً على المنافسة الحرة بخلق صراعاً بين المنتجين ينتهى بإفلاس صغارهم وتشكيل اتحادات فى ملكية المصانع بين أقويائهم، ومن ثم تنتهى المنافشة الحرة إلى الاحتكار ويصبح مآل صغار المنتجين أن يصبحوا جزءاً من البروليتاريا فيزداد الصراع حدة بين الرأسماليين والعمال.

---

(١) إيلى هالفن وترجمة الدكتور جمال الأتاسى تاريخ الاشتراكية الأوربية، نشر وزارة الثقافة والإرشاد بسوريا ، ص ١٣٦-١٥٧.

لقد أصبحت قوة العمل سلعة تباع وتشترى وفقاً لقانون العرض والطلب، إن هذا النظام يسخر العامل لقوى غير إنسانية تتصل بالسوق وهو ما لا إرادة له عليه، ومن ثم فقد أصبحت قوة العمل غريبة على العامل، لقد انسلخت عنه بل لم تصبح أجنبية عنه بل معادية له (١).

ولما كانت الرأسمالية تفسد قوة العمل بل هى افتئات عليه كانت وضعاً يحمل فى طياته بذور فنائه. إذ يقوى تركيز رأس المال فى أيدى القلة فى جانب بينما يزداد عدد العمال كثرة وفقاً لمقتضيات الإنتاج والاستهلاك.

لقد أصبح الرأسماليون أكثر ثراء بينما أصبحت الأكثرية ممثلة فى البروليتاريا أشد فقراً، وقد أدى تقدم العلم إلى تقدم التكنولوچيا ومن ثم ازداد تقسيم العمل إلى حد أن انتاج سلعة واحدة يحتاج إلى تعاون عدد كبير لا يكاد يعرف أحدهم شيئاً عن تخصص الآخر، ومع هذا التخصص الضيق والتقيد فى الانتاج، فإن الملكى لهذا الانتاج الضخم لازالت مركزة فى يد فرد أو أفراد ومن ثم كان التناقض بين الملكية الفردية فى النظام الرأسمالى وبين الانتاج المتشابك المعقد تناقضاً مرجعه إلى معارضة الأسلوبة الرأسمالى للتخطيط فى التملك مع وجود تنسيق كامل بين البروليتاريا المنتجة وفقاً لمقتضيات الإنتاج، ولا حل لهذا التناقض إلا بإزاحة الكثرة المنتجة للقلة المالكة.

ولا يعتبر ماركس انتقاده الرأسمالية لأسباب أخلاقية وإنما على أسس علمية وفقاً لمنطق الجدل، ذلك أن النظام الرأسمالى خارج عن نطاق تحكم الأفراد بل أن جميع الأطوار الاقتصادية السابقة لم تكن خاضعة لسيطرة فرد ما بل هو منطق الديالكتيك الذى فرض الصراع بين التناقضات أو بالأحرى بين الطبقات من أجل انبثاق نظام جديد، هكذا يتم التغير الاجتماعى تغيراً حتمياً.

---

(1) Ency. of philosophy , Historical Materialism, by Acton, Vol. IV, pp. 12-19.

وحين يطالب ماركس عمال العالم أن يتحدوا فى صراع ضد الرأسماليين فليس ذلك فى نظره إشفاقاً عليهم ضد مشتغليهم وإنما لتستحكم حدة الصراع الذى يؤدى إلى وضع جديد، فكما اقتضى منطق الجدل أن ينبثق الاحتكار عن المنافسة الحرة ويصبح الأول نتيجة الأخير كذلك منطق التاريخ يؤدى بالملكية الخاصة الشديدة التركيز إلى ملكية عامة وتصبح البروليتاريا المستغلة بفضل ثورة مفاجئة ـ حيث لا مجال للتدرج فى التطور ـ حاكمة فتحل دكتاتوروية البروليتاريا محل النظام الرأسمالى، فالصراع قائم ما قامت التناقضات والمتناقضات موجودة ما وجدت الطبقات فلا نهاية للصراع إلا بزوال الطبقات حيت تزول المتناقضات وذلك بقيام المجتمع اللاطبقى.

وإذا كان البرجوازيون قد انتزعوا مقاليد الحكم من الإقطاعيين بثورات، فإنه حين تجد البروليتار الثورة حتمية لإزاحة الرأسمالية فإن الطبقة التقدمية الجديدة لن تجد هناك طبقة أخرى تعارضها وبذلك يصل الصراع بين الطبقات إلى نهايته، وتتم نهاية الصراع الطبقى بسيطرة الدولة على كل وسائل الانتاج ومن ثم تنتهى القوى المادية التى تحكمت فى الإنسان كشىء غريب عنه، ذلك هو المجتمع اللا طبقى الذى يضع حداً لعملية الصراع خلال تطور الإنسان.

قال ماركس وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة: ليس بين أبناد العصر من لقى مقتاً وافتراءً عليه أكثر مما لقيت، ولكن هذا المقت والافتراء قد استحالا بعد موته إلى قداسة وتمجيد بين أتباعه، فليس بين مذاهب الفلسفة الحديثة مذهب أبعد أثراً أو أكثر انتشاراً من الماركسية التى أصبحت تشبه عقيدة يعتنقها أكثر من ثلث البشر فى هذا العصر.

على أن الحقيقة لا تنال بالكم، فكثرة الأتباع شىء والتقييم الفلسفى

للمذهب شيء آخر، وإن دلت الكثرة على شيء فإنما تدل على أن صاحب المذهب قد نجح في سير الظروف السائدة في عصره ثم التعبير عنها بفكره وذلك ما لا سبيل إلى إنكاره عليه، فالعامل الاقتصادى هو أكثر العوامل فعالية في الأنظمة الاجتماعية منذ الثورة الصناعية في الغرب على الخصوص، وليس من الضرورى أن يكون معتنق هذا الرأى ماركسياً، فقد ذهب مرجان في زمن معاصر لماركس أن التقدم البشرى قد ارتبط بالتوسع في موارد العيش، كما أشار إلى التغيرات الاجتماعية والأسرية التي طرأت على المجتمع الزراعى ولم يعرفها المجتمع الرعوى بسبب تغير أسباب الحياة، وبدأت الأبحاث الأنثروبولوچية بعد ماركس تنحو نحو هذا الاتجاه فربط كوفالفسكى عام ١٨٩٠ بين تركيب الأسرة وبين الملكية الخاصة في كتابه جدول أصول تطور الأسرة والملكية وأكد كل من جروتس وهيلدر براند أثر الظروف الاقتصادية على الأسرة وعل بالقانون والعادات. ثم أشار يوليوس بيكلر إلى التفسير الاقتصادى لأصل الطموطمية ونشأة الرق. كما ركز المؤرخ مومسن على أثر العوامل الاقتصادية على التقدم القومى، وقد بلغ ذيوع التفسير الاقتصادى حداً جعل بعض المؤرخين يشيرون إليه باعتباره قضية مسلماً بها، وامتد التفسير الاقتصادى إلى مختلف المجالات في مختلف العصور فإليه ترد الحروب الصليبية وحركة الإصلاح الدينى وقيام البروتستانية والثورات الأمريكية والفرنسية والحرب الأهلية الأمريكية والحركات الاستقلالية القومية في أوربا والأمريكتين [1]، وقد يكون في كثير من ذلك بعض الحق ولكن الأمر تجاوز الحد إلى شيء كثير من الشطط والتعسف، وقد أصبح بعض الباحثين ماركسيين أكثر من ماركس إذ أغفلوا العوامل الأخرى إغفالا يكاد يكون تاماً ليكون العامل الاقتصادى هو

(1) Seligman (Edwin R. A.), The Economic Interpretation of History, pp. 70-86.

الوحيد فى التفسير، وقد سبقت الإشارة إلى عبارة إنجلز التى تفيد أنه لا هو ولا ماركس قد ادعيا الصحة المطلقة للاعتبارات الاقتصادية إلى حد استبعاد سائر العوامل.

ثم تجاوز تأثير ماركس مجال الدراسة والنظر إلى العمل والتطبيق منذ ثورة أكتوبر عام ١٩١٧ ، وانتشرت الماركسية انتشاراً رهيباً ليس فحسب ممثلا فى الدول التى تتبع النظام الشيوعى وإنما فى الأحزاب الشيوعية التى لا تكاد دولة تخلو منها سواء اعترف به أم لم يعترف.

على أن ذلك كله لا يحول دون انتقادات جوهرية يمكن أن تؤخذ على نظرية التفسير المادى للتاريخ :

١ ـ إن مذهب ماركس مثله كمثل سائر المذاهب الفلسفية يستند إلى بعض قضايا يعدها مسلمات لا تحتاج إلى استدلال ولا تقبل الشك، ولقد اعتبر ماركس مذهبه ذات طبيعة تخالف سائر المذاهب الفلسفية ومن ثم فهو يجبها جميعاً، وأنه وإن كان مذهبه مادياً إلا أنه يختلف عن سائر الفلاسفة الماديين، والواقع أنه وإن افترق عنهم فى منحنى المذهب فإنه لا يختلف عنهم فى الأسس أو المسلمات، إن مذهبه ليس إلا مذهباً كسائر المذاهب الفلسفية يستند إلى بعض القضايا الميتافيزيقية التى يمكن أن تكون موضع نقد، أهم هذه القضايا التى أشار إليها فى كتابه الأيديولوچية الألمانية ـ بالاشتراك مع إنجلز أن ليس وجدان الإنسان هو الذى يحدد وجدانه أو وعيه، هذه مشكلة تعرفها الفلسفة التقليدية وتدور حول سبق الوجود على الفكر أو العكس وليست دعوى ماركس بهادمة وجهة النظر المقابلة.

ومن قضاياه أيضاً أن وجود الإنسان إنما تحدده وظيفته التى بها يكتس بمعاشه متميزاً فى ذلك عن الحيوان أو بالأحرى الإنسان الصانع، هذه بدورها مشكلة فلسفية تدور حول تحديد طبيعة الإنسان: هل هى فعله كما يرى ماركس أم ماهيته كناطق كما يرى أرسطو؟

لقد دافع عن مثل هذه القضايا فجعلها كالبديهيات الواضحة بذاتها والتى تعلو على النقد وذلك ما لا يمكن التسليم له به، إذ لا يفترق مذهبه فى ذلك عن أى مذهب فلسفى أخر.

٢ ـ يسود نظريته منطق الحتمية القاسية التى تنعدم فيها حرية الإرادة الإنسانية، فالقوى الاقتصادية أقوى من سيطرة الأفراد بل إرادة الطبقات، يقول كارل بوبر: إن منطق الحتمية يسود مسار التاريخ، وهذا يعنى أنك لن تستطيع أن تحقق شيئاً من أحلامك أو ما يدور بفكرك لأنه لا تأثير لأية خطط لا تتمشى مع تيار التاريخ الرئيسى، وأن أية نظرية تتلاءم مع التغيرات الوشيكة الوقوع فهى معقولة أما إذا لم تتلاءم فهى يوتوبية، وأن الانتقال من عالم تقاسى فيه البشرية إلى عالم الحرية والعقل يستحيل أن يحققه العقل وإنما تحققه الضرورة اللازمة وقوانين التطور، وإذا منا اكتشف مجتمع من المجتمعات قانونه الطبيعى الذى يبين حركته فلن يمكن ذلك من تخطى المراحل الطبيعية لتطوره أو حذفها من الوجود بجرة قلم، ولكن فى استطاعته أن يفعل شيئاً واحداً هو التقليل من آلام الوضع والتقصير من مدتها، وهذا يعنى إخفاق أية محاولة تهدف إلى تغيير التطورات الوشيكة الوقوع، ومع هذه الجبرية القاسية التى لا يملك فرد إزاءها شيئاً فإن ماركس قد ادعى أنه من الناحية العملية يعمل على تغيير

العالم الذى وقف الفلاسفة جميعاً عند حد تفسيره (١).

٣ ـ إنها نظرية واحدية فى التفسير التاريخى إذ تجعل العوامل الروحية والفكرية تابعة للعامل الاقتصادى وهى بذلك تغفل الصفة الفردية للواقعة التاريخية، إن النظريات الواحدية فى تفسير التاريخ أو فى تفسير أية ظاهرة إنسانية إنما تميز عادة الواقئع المدعمة للنظرية وتستبعد غيرها، إن الإنسان ظاهرة فى غاية التقييد بحيث يتعذر تفسيره بعامل واحد، ولقد سلم كارل ماركس بعدم ثبات الطبيعة البشرية خلال العصور ومن ثم التمس الديالكتيك لإمكان تتبع الديناميكية فى تطور الإنسان ولكنه حين حدد العوامل المادية على أنها الرئيسية فى علاقتها بالرنسان وتأثيرها عليه فقد افترض ثبات ما سبق أن عده متغيراً.

ليست أحادية التفسير هى التى تصلح للإنسان، وإنما منهج تكامل العوامل الذى يثبت تكافؤ العوامل ثم تفاعلها ثم بروز أهمية أحداها فى عصر دون آخر وفى مجتمع دون آخر، أما إخضاع المجتمعات العشائرية أو حركات الإصلاحية الدينى لتصورات عصر النظام الرأسمالى ففيه تعسف فى التفسير.

٤ ـ عرض ماركس وإنجلز المادية التاريخية باعتبارها تفسيراً لواقع التاريخ وتحليلا علمياً له، ومع ذلك تخلط نظريته بين عالم الواقع وعالم القيم، فبالرغم من أنه ينتقد الرأسمالية على أساس ما تتضمنه من متناقضات لا على أساس ما يلحق العمال من ظلم، فإنه يبشر بالشيوعية باعتباره المجتمع الذى تتحقق السعادة فيه للإنسانية. أنه يمنح العمال أمل تحقيق الفردوس على الأرض وهذه نبوءة أخلاقية تذرع لها بأسس ادعى أنها علمية

---

(١) «بوبر» ترجمة أستاذنا د. عبد الحميد صبرة (عقم المذهب التاريخى ص ٦٦/٦٨.

موضوعية، إن نظرية ماركس لهى نظرية فى التقدم لا فى التطور، إنه لا يصف ما هو واقع وإنما يتنبأ بأفضلية المجتمع اللا طبقى حيث نهاية آلام البشر وذلك حكم تقييم يتعارض مع النزعة العلمية الواقعية.[1]

(١) المصدر السابق

التفسير البيولوچى عند شبنجلر

يعترض المؤرخون على استخدام مقولة العلية فى التاريخ لأنها تفيد

---

(١) أوزفلد شبنجلر Oswald Spengler ١٨٨٠-١٩٣٦:

* ولد فى مدينة بلاتنبورج ودرس فى جامعة برلين ثم ميونخ وتخصص فى العلوم الطبيعية والرياضية.
* أعد رسالته للدكتوراة عن هيرقليطس عام ١٩٠٤.
* يعد كتابه «انحلال الغرب» الذى شرع فى كتابته منذ بداية الحرب العالمية الأولى وصدر الجزء الأول عام ١٩٢٠ والثانى عام ١٩٢٢ أهم كتبه على الإطلاق وقد لقى الكتاب اهتماماً كبيراً فى زمنه.
* اعتبره البعض ممهداً للاشتراكية الوطنية فى ألمانيا وله فيها كتاب البروسية والاشتراكية عام ١٩٢٢ ولكنه أبعد بعد اعتلاء هتلر للسلطة.
* اشتغل فترة من حياته بالتدريس وفترة كمعلق سياسى ولكنه لم يكن ناجحاً.
* عاش أواخر أيامه فى عزلة ولم يحفل أحد بموته ولكن كتابه لقى اهتماماً مرة أخرى بعد الحرب العالمية الثانية كما أن تنبؤه بمصير الحضارة الغربية كانت من أهم العوامل التى أثارت المؤرخ البريطانى توينبى لدراسة التاريخ ، بل إن هذا الأخير يعد الصورة الإنجليزية التجريبية لآراء شبنجلر المثالية.
* أهم كتبه الأخرى: البناء الجديد للريخ الألمانى ١٩٢٣، الإنسان والصناعة الفنية: مساهمة فى إيجاد فلسفة فى الحياة ١٩٢٣ السنوات الحاسمة فى ألمانيا وتطور التاريخ العالمى ١٩٢٣، عمر الحضارات الأمريكية ١٩٢٦.

الضرورة من جهة ولأنها تلحق التاريخ بالعلوم الطبيعية من جهة أخرى، ويتخذ شبنجلر جانب المؤرخين الذين يحاولون توكيد كيان التاريخ إزاء طغيان العلوم الطبيعية ومنهجها فى القرن التاسع عشر، ومن ثم فإنه يستبدل بمقولة العلية مقولة أخرى يراها أكثر ملاءمة لفهم سياق التاريخ، إنها مقولة المصير.

ولا يعنى شبنجلر بالمصير ماتعنيه التراجيديا اليونانية من مفهوم مرادف للجبر ـ أو بالأحرى قوة خارجية تحدد سلوك الإنسان، وإنما المصير شعور الإنسان بذاته إزاء قوة إنسانية أخرى تتحداه وتجعل وجوده فى خطر، حينئذ تنبثق الطاقات الكامنة فيه من أجل تأكيد الوجود، تقتضى فكرة المصير إذن عاملين : وجود ذات مستقلة لها كيانها وطابعها المستقل ثم وجود أحداث خارجية بينها وبين الذات علاقة تحد فى أغلب الأحيان فينشأ نتيجة الالتحام نوع من التفاعل يحدد سلوك الذات لسنوات، وليس كل حدث يمس المصير فهناك أحداث كثيرة فى حياة الفرد لا تمس إلا القشرة السطحية لحياته وإنما لابد أن ينفذ الحدث إلى المركز الباطن الذى يشكل جوهر الذات، حينئذ تكشف الروح عن جزعها إزاء ما يهدد شخصيتها، جزع مصدره الجهل بالمصير لأن أخص خصائص الزمان استحالة الإعاد، وما يستحيل عوده يولد فى النفس الجزع.

يختلف المصير بهذا المعني عن العلية بما فى ذلك العلة الغائية لأن العلية أشبه بقانون مجرد يمكن تفسيره بالعقل ويعبر عن التجربة العلمية الآلية، أما المصير فيعبر عن جزع الروح لما يهدد وجودها أو كيانها، وتفاعلها من أجل إثبات الذات وفى ذلك تعبير عن الحياة، ولا يمكن إدراك فكرة المصير إلا بالتجربة الحية فلا يمكن تعريفها بمنطق العلم [١].

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى، شبنجلر، ص ٤٢.

ولا يعبر عن سياق التاريخ غير المصير، ومن ثم فقد أخطأت نظرية التقدم فهم مسار التاريخ إذ تصورته تقدماً مطرداً للعقل البشرى إلى ما لا نهاية بينما التاريخ مسرح لعدد كبير من الحضارات يسرى عليها ما يسرى على الكائنات العضوية تنبت وتنضج وتذب وتفنى، أن تاريخ الحضارة كتاريخ أى كائن حى ـ إنساناً أو حيواناً أو نباتاً ـ أما تصور التاريخ يتقدم إلى ما لا نهاية فإنه كتصور نمو اليرقة تنمو بالتغذى إلى غير نهاية، إنه كما أن للكائن الحى دورة حياة كذلك للحضارة الظاهرة الأولية للتاريخ العالمى كله ما كان منه وما سيكون دورة حياة مغلقة

كذلك قد ارتبط بالتقدم وهم آخر، وذلك حين اتخذ الأوروبى حضارته مركزاً ثابتاً يدور حوله التاريخ قسمه إلى قديم ووسيط وحديث، ذلك وهم كاذب، أو غرور زائف دعفه إلى أن يضغط تاريخاً كتاريخ مصر الذى امتد إلى أكثر من ثلاثة آلاف سنة فى عدة صفحات، بينما انتفخ تاريخ كتاريخ نابليون الذى لم يمتد لأكثر من عشر سنوات ليشمل مجلدات، وإذا كان لا يحق لمؤرخ صينى أن يكتب تاريخاً للعالم يتجاهل فيه عصر النهضة أو الحملات الصليبية فكذلك ليس من حق المؤرخ الأوروبى أن يتخذ من حضارته محوراً ثابتاً يدور حوله التاريخه، لأن تاريخ العالم يشمل ست حضارات رئيسية على الأقل [1]، وكل حضارات منها قد اتخذت دورة نمو ثم شباب ونضج ثم شيخوخة أعقبها فناء، أما تصور سياق التاريخ على أنه تقدم الإنسانية

(1) هذه الحضارات هى: المصرية (٢٤٠٠-٢٠٥ق.م)، الهندية (١٥٠٠-١١٠٠ق.م)، الصينية (١٣٠٠-٢٠٠ق.م)، الكلاسيكية (اليونانية الرومانية ١١٠٠-٤٠٠م)، الإسلامية (٧٠٠-١٢٥٠م)، الغربية (٩٠٠-٢٤٠٠م) كما يحدد شبنجلر عمرها.

كما عبر عن ذلك ڤولتير أو تقدم نحو سلام دائم كما توقع كانط أو حرية الروح وفقاً لديالكتيك هيجل، أو نمو المجتمع اللا طبقى وفقاً لنظرية ماركس فذلك كله ما لا تعبر عنه دورة حياة كل حضارة من الحضارات.

المطلوب فى التاريخ ثورة كوبرنيكية تصحح وهم المؤرخ الأوربى حين يتصور حضارته مركزاً ثابتاً للحضارة كما توهم الإنسان قبل كوبرنيك أن كوكبه الأرض ثابت وأنه محور دوران جميع الكواكب، فالمؤرخ الأوربى يتبنى النظرية البطليموسية الخاطئة بعد تطبيقها على التاريخ، إذ يتصور أوربا الغربية قطباً ثابتاً لشتى الحضارات لا لشىء إلا لأنه يعيش فوقها، والثورة الكوبرنيكية فى التاريخهى التى تستبدل بتصور الحضارات الأخراى دائإة فى فلك أوربا الغربية بوصفها مركزر الأحداث العالمية، يستبدل بها دراسة كل حضارة على حدة، فلا تفوق الحضارة الأوربية غيرها من الحضارات، لأنه ربما كانت هناك من الحضارات ما تفوق الحضارة الزوربية من حيث عدد الشعوب المنتمية إليها ومن حيث عظمتها الروجية.

وإذا كانت كل حضارة تعبر عن دورة حياة مقفلة فلا مجال للقول بالأصول الأجنبية لمظاهر الحضارة، فذلك وهم راجع إلى وهم عالمية الحضارة، حيث الاحقة تقتبس من السابقة، لقد تصور المؤرخون أن الحضارة الإسلامية قد أخذت عن اليونانية لتسلمها بعد ذلك إلى الحضارة الغربية، وأن الأخيرة مدينة إلى كل من الحضارتين اليونانية الرومانية والديانة المسيحية، تلك نظرة سطحية برانية إلى مسار التاريخ لأن انتقال مظهر من مظاهر حضارة ما يقتضى عملية معقدة من التحويل ممثلة فيهضم الحضارة وتمثيلها، فلا شىء اسمه تأثير حضارة فى أخرى على نحو يفيد أن الثانية قد نقلت تراث الأولى، ذلك أنه إذا اقتبست حضارة ما مظهراً لحضارة أخرى فلابد أن تتمثل هذا المظهر

كى تحيله إلى طبيعتها، فلو تصورنا عنصراً لحضارة ما وليكن الدين قد تقبلته حضارتان متباينتان، فإن كلا منهما تتقبله على نحو مباين كل التباين للنحو الذى تقبلته الحضارة الأورلى، بل إن حضارة ما لا تقبل من حضارة أخرى إلا ما يلائم طبيعتها ثم تضفى عليه من روحها، فحين انتقلت البوذية من الهند إلى الصين اتخذت البوذية فى الصين روحاً صينية مغايرة تماماً للبوذية الأصلية، كذلك طبع الفرس الإسلام بطابعهم حين اعتنقوه، والمسيحية الشرقية غير المسيحية الكاثوليكية، إن هذه النظرة تفسر لنا لم تغفل حضارة ما عناصر من حضارة أخرى، ولم فهم العرب أرسطو فهماً يختلف تماماً عما هو عليه حتى أصبح أرسطو عند العرب غير أرسطو عند اليونان، بل إنه كلما أعجبت حضارة ما بشخصية فى حضارة أخرى زادت لهذه الشخصية مسخاً وتشويهاً، خلاصة القول أن الحضارات مستقلة بعضها عن بعض تمام الاستقلال. حيث تكون كل منهما دائرة مقفلة على نفسها ليس بينها وبين الحضارات الأخرى إلا هوافذ لا تسمح بنفاذ ما لا يلائم جوهر الحضارة الأخرى وروحها إذ أن ما ينتقل لا يلبث أن يستحيل إلى بيعة الحضارة اللاحقة وكل تشابه فهو ظاهرى فقط، والقول بتراث واحد للإنسانية أو تصور الثائر والتأثير ليس إلا وهماً

والواقع أن القول بالتأثر والتأثير كان يعوزه الأسس الميتافيزقية حتى جاءت نظرية هيجل لتمده بسند فلسفى، ذلك أن فكرة الروح المطلقة التى تتغلغل فى مسار التاريخ وتظل على مدى الزمان ثم ينبثق عنها وفق قانونها دولة كل عصر، قد جعلت الإنسانية بذلك وحدة مطلقة إذ تتحكم فى كل أحداث التاريخ روح واحدة، كذلك نظرية العناية الإلهية التى جعلت المؤرخين ينسقون وقائع التاريخ ليبدو فيها النظام المعبر عن مقاصد الله، ولكن فى ذلك تجاهلا للصيرورة والتغير الدائم فى حركة التاريخ.

ولكن ما هو منهج شبنجلر فى دراسة التاريخ ؟ وكيف يتصور معالم هذه الدراسة بع دأن أعلن الثورة الكوبرنيكية فيها ؟ وماذا بعد انتقاده لنظريات فلسفة التاريخ فى التقدم والعناية الإلهية ولاتجاهات المؤرخين الذين ركزوا اهتمامهم على التاريخ الأوربى؟

١ ـ إن الحضارة ـ لا الدولة كما ذهب هيجل ـ هى وحدة الدراسة التاريخية أو الظاهرة الأولية للتاريخ العالمى كله ما كان منه وما سيكون، لأن الحضارة ظاهر روحية لجماعة من الناس لها تصور واحد عن العالم وتتبلور وحدة تصورهم فى مظاهر حضارية من فن ودين وفلسفة وسياسة وعلم، وتشكل هذه الوحدة شخصية حضارية لها خصائصها الذاتية ومن ثم لا تتماثل حضارتان.

يسمى شبنجلر كل حضارة بأهم سمة أو مقوم لها، فالحضارة اليونانية يسميها الأبولونية وهى تتمثل فنياً فى التمثال المحدود ذى الأجزاء المتناسقة، ذلك أن اليونانى قد عبر عن روحه الفنية فى الجسم المنعزل الساكن، كما عبر عن ذاته سياسياً فيما هو محدود أيضاً : فى دولة المدينة، وحين تصور المكان تصوره إقليدياً أى مسطحاً محدوداً، أما الحضارة العربية الإيرانية فيعتبرها شبنجلر سحرية حيث يشعر الفرد بوجوده الروحى باعتباره جزءاً من روح كبرى، يتجاوز المسلم فى هذه الحضارة ما هو محسوس إلى ما هو مجرد، فلأن إلهه مجرد من التجسيم فقد تمثل طابع التجريد لديه فى الفن: خطوط مجردة عن التصوير الجسمى، وانعكست وحدة الإله على تصوره السياسى والفكرى فآمن بالإجماع الذى يحول بينه وبين الضلالة، أما طابع الحضار الغربية، فهو الروح الفاوستية اللانهائية متمثلة فى الكاتدرائيات القوية، وفى حساب اللا

متناهى (التفاضل والتكامل) ، أما روحها الفنية فقد عبر عنها الغربى فى لغة روحية متحركة فى موسيقى باخ، كما عبر عن اللانهائية بالاستعمار العالمى والهاتف الذى تغلب على المكان المحدود وكذلك المذياع، ثم فى الاقتصاد العالمى ممثلا فى التجارة العالمية والبنوك، هكذا تصور الغربى المكان امتداداً إذ الامتداد عنده هو كل شيء.

٢ ـ وإذا كانت لكل حضارة شخصيتها وخصائصها الذاتية فهذا يتضمن أنها مغلقة وليست روحاً مطلقة كما تصورها هيجل فهذه لا تعبر عن مساره، وإنما يعبر عن مساره التعاقب الدورى للحضارات، إذ يتوالى على كل حضارة ما يتوالى على أى كائن عضوى حى من ولادة ونمو وشيخوخة وفناء، ويشبه شبنجلر حياة كل حضارة بتوالى الفصول الأربعة : ربيعها فى فترة البطولة: فى حياة الأساطير وشعور الملاحم حيث التغنى بالبطولة كفترة هوميروس لدى اليونان وفترة العصور الوسطى فى الغرب، أما صيفها فيتصف بظهور القيادات المتوثبة المطموحة، إنها فترة ظهور وازدهار دولة المدينة فى الحضارة الأبولونية، وإنها عصر النهضة وفن مايكل أنجلو وانتصارات جاليليو وأدب شكسبير فى الحضارة الفاوستية، ويمثل الخريف مرحلة النضج الكامل للينابيع الروحية الثقافية والبوادر الأولى للشيخوخة والرهاق، فيهغا الملكيات المركزة وفيها الفلسفة التى تتحدى الدين والقيم السائدة باسم التنوير، إنها فترة السوفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأنها القرن الثامن عشر فى أوربا حيث منتصف الخريف فى موسيق موزار، وشعر جوته وفلسفة كانط، ويتمثل الانتقال إلى الشتاء حين يتخذ الفن طابعاً غامضاً سرياً، وحين تتخذ الفلسفة طابع الشك واللا أدرية ويسود فى السياسة عصر الإمبراطوريات والاستعمار والطغيان

السياسى، فى الشتاء تفقد الحضارة روحها المبدعة وتصبح مجرد مدنية يتجلى أفضل ما تقدمه فى تطبيق العلم على الصناعة، وتظل الإمكانيات محصورة فى امتداد أفقى وانتشار، وإذا أراد الشاب الفاوستى أن يلعب دوراً بارزاً فى شتاء حضارته فإنه إما أن ينخرط فى الجندية أو يلتحق بمعاهد التكنولوچيا[1].

ليس ثمة إذن حضارة عامة وإنما لكل حضارة فلسفتها وخصائصها كما أن لها حياتها المحدودة التى لابد أن تنتهى، وكما أن الفرد يفنى ولكن النوع يبقى كذلك محتم على كل حضارة أن تموت ولا بقاء إلا للإنسانية الممثلة لمجموع الحضارات، وليس التاريخ العام إلا ترجمة حياة هذه الحضارات، وإذا كانت مفاهيم الميلاد والفتوة والشيخوخة والوفاة تسرى على كل موجود عضوى، كذلك هى بالنسبة لكل حضارة، بذل يتكون تاريخ العالم من وضع الحضارات العالمية كل منها إلى جانب الأخرى مستقلة بعضها عن بعض بوصف كل منها ظاهرة مقفلة على ذاتها تجسم روح الحضارة وتعبر عنها.

٣ ـ غير أنه بالرغم من الخصائص الذاتية لكل حضارة فإ ن المظاهر التى تكشف عنها الحضارة الواحدة تناظر تلك التى تكشف عنها سائر الحضارات، وليس التناظر أو التوازى الزمنى أو التعاصر الفلسفى مجرد شبه سطحى فكثير من المؤرخين يجدون أوجه شبه بين الإسكندر ونابليون أو بين بوذا والمسيح، ولكن فى ذلك تجاهلا للاختلاف بين الشخصيات العظيمة المتناظرة إذ أن كلا يمثل فى مجرى حياته مسار حياة الحضارة التى يمثلها، وإنما تعد حادثتان تاريخيتان متعاصرتان إذ

(1) Ency. of Philosophy, Vol. III Art: Spengler pp. 527-530, by W. H. Dray.

كان كل فى حضارته الخاصة يقوم بنفس الدور ويؤدى نفس الوظيفة لمناظره فى الضارة الأخرى، ويميز شبنجلر بين التماثل القائم على مجرد التشابه السطحى وبين التوافق الذى يدل على التساوى النسبى فى الهيذة والتركيب والوظيفة، ففى الحيوانات الفقرية، من الإنسان إلى الأسماك، كل جزء من أجزاء الجمجمة فى أحد أنواعها مناظر لما فى الأنواع الأخرى ـ الرئة والخياشيم مثلا ـ ولما كان التاريخ يخضع للتفسير البيولوجى، فإن التوافق أدق وأعمق من التشابه، ومن ثم فإن فيثاغورس وديكارت متناظران، والإسكندرية وبغداد متعاصرتان بالنسبة للحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية إذ أن دورها فى كل من الحضارتين متوافق متناظر بل ومتعاصر فى طور كل منهما، ويمكن تطبيق منهج التناظر الزمنى أو التعاصر على كل الظواهر الفنية والدينية والعلمية والسياسية والاقتصادية فى جميع الحضارات فى أدوار نشأتها وازدهارها وتدهورها وفناءئها طالما أن التركيب الباطنى متوافق فى كل الحضارات، فلقد اختارت كل حضارة طابعاً معيناً فى الفن تعبر عبه عن روحها وشخصيتها، إنه فى حضارة مادية تتصور اللا محدود محدوداً واللا متناهى متناهياً وتجسيم الروح تجسيماً مادياً عبر اليونان عن آلهتهم بصورة مجسمة محدودة فى النحت الذى يمثل التجسيم والتحديد، أما الحضارة الإسلامية فقد استبعدت النحت والتصوير لأنهما لا يلائمان روحها المجردة، وإنما عبر المسلم عن عقيدته بالزخرفة لأنها خطوط فيها جانب التجريد والمفارقة للجسمية والمادة، أما الحضارة الأوربية فيعد الفن التعبيرى معبراً عن خصائصها، فالموسيقى لغة عارلمية تعبر عن عالمية المسيحية والموسيقى تعبير عن اللا متناهى لأن إله المسيحية لامتناه والموسيقى لغة الروح لأن إله المسيحية روح لا جسم.

وهكذا اختارت الحضارة اليونانية الفن التشكيلى أو النحت بينما عبر الفن الزخرفى أو الأرابيسك عن روح الحضارة الإسلامية كما أصبح الفن التعبيرى ممثلا فى الموسيقى قمة الفنون فى الحضارة الأوربية، وهكذا أيضاً جميع مظاهر الحضارة الأخرى متعاصرة بين جميع الحضارات فى نشأتها وتطورها وفنائها بحيث لا توجد ظاهرة واحدة ذات قيمة عميقة فى حضارة ما دون أن يوجد ما يناظرها تماماً فى غيرها من الحضارات، فالبوذية الهندية والرواقية الرومانية متعاصرتنان، كذلك كان انتقال الحضارة اليونانية إلى دور المدنية فى عصر فيليب المقدونى وابنه الإسكندر، وكان هذا الدور فى الحضارة الغربية فى عصر الثورة الفرنسية ونابليون

ولكن ما قيمة هذه المقارنة بين الحضارات؟ وما أهمية التعرف على المظاهر المعاصرة فيما بينها ؟

١ ـ سيكون فى استطاعتنا أن نستعيد تركيب عصور مرت ولم نعد نعلم عنها شيئاً، إن إعادة تركيب الماضى على هذا النحو يكشف عما عجزت الآثار والوثائق الكشف عنه.

٢ ـ يمكن بمنهج التعاصر التعرف على إيقاع التاريخ ومساره ومغزاه ومن ثم يمكن أن نتجاوز حدود الحاضر للتنبؤ بالمستقبل تنبؤاً علمياً دقيقاً، والتعرف عما ستكون عليه الأدوار القادمة للحضارة الأوربية بعد أن أمكن تتبع سياق تطورها ومسارها.

٣ ـ لا تبدو الأحداث التاريخية بذلك مفاجئة لنا فليست الحرب العالمية الأولى حادثاً استثنائياً ولدته نزعات السيطرة والسيادة لدى بعض الأمم أو الأفراد،

ولا تفسر فى ضوء العوامل الاقتصادية وحدها إنما تمثل بذلك نقطة تحول فى الحضارة الأوربية تناظر الانتقال من العصر الهيلينى إلى العصر الرومانى.

إنه ثمة تناظر غريب بين حرب طروادة والحروب الصليبية، بين الحرب البولينزية والحرب العالمية، بين أثينا وباريس، بين أرسطو وكانط، بين النزعة العالمية نتيجة فتوح الإسكندر وبين الاستعمار الأوربى.

التفسير التراثى عند «كارل هينرش بيكر»

لم تعد طريقة بيان الأفكار المأخوذة والأوضاع المستعارة فى البحث التاريخى طريقة عصرية، وهى الطريقة التى كانت محبوبة من قبل كثيراً. فلقد اتضح أن بيان الأفكار المأخوذة والأوضاع المستعارة لايقدم لنا شيئاً جوهرياً عن طابع شخصية من الشخصيات أو وضع من الأوضاع، ولا عن مضمون أثر من الآثار الفنية أو المذاهب الفكرية. وإنما الفاصل فى هذا الباب هو ما فعله الشخص المبدع بهذه الأفكار أو الأوضاع وما لم يفعله، وأى النتائج نستخلصها من سلوكه مما يتعلق بجوهره وطبيعته[1].

ومن أجل هذا كله لن يكون الغرض من محاضرة اليوم بيان وتعداد ما أخذه الشرق والغرب عن الأوائل -ونعنى بهم هنا اليونان والرومان- مما لاحصر له. فهناك الكثير من الحقائق التى لا أثر لها فى تمييز الشخصية وتكوين الطابع، مثل هذه الحقيقة وهى أنا نقسم أيامنا وساعاتنا تبعا لنظام

---

(١) المنهج الذى ينتقده بكرن هنا هو المنهج الفيلولوجى

البابليين الاثنى عشرى. وإنما المهم من الناحية التاريخية هو ما يميز ويطبع بطابع خاص فحسب، وأعنى بذلك موقف الشخص المشارك فى التراث أو الحضارة المتأثرية بهم م حيث فعلهما فيه أو انفعالهما به. ومن هنا فإن المسألة التى تضعها لأنفسنا ستكون على النحو الالى : كيف تقبل الشرق والغرب تراث الأوائل ؟ أتقبلوه عل ينحو واحد أم على نحوين مختلفين؟ ثم ماهى النتائج التى نستخلصها من ذلك بالنسبة إلى جوهر كلتا دائرتى الحضارة وبالنسبة إلى رجالهما البارزين؟[1]

لكن ماذا نفهم نحن من كلمة تراث الأوائل؟ كتب المؤلف التاريخى هانزهينرش شيدر فصلا قيماً عنوانه «الشرق وتراث الأغريق» بحث فيه عما حدث للروح اليونانية من تغير وتبديل تحت تأثير الأفكار الشرقية[2] ولعل مسألة الهلينية ، أى امتزاج تفكير يونان الشرق لم تدرس من قبل درساً عميقا كما درست فى هذا الفصل. غير أن شيدر حينما يتحدث عن

(١) المصدر السابق

(٢) المصدر السابق

التراث اليونانى يعنى أولا الروح اليونانية الحقيقية، وبالنسبة إل يالعصر المتأخر، يقصد الروج اليوانية الهلينية التى بدلها الشرق والتى لابد قد بدت للعالم الشرقى، أى الأسيوى، المتطور كأنها روح يونانية خالصة. أما مهمتنا نحن فمهمة غير هاتيك. فبينما أخذ شيدر تعريفه للشرق والغرب من الصراع الذى قام بين عالمين جديدين من عوالم الحضارة، نحاول نحن اليوم أن ندرس حياة تراث الأوائل حياة ثانية فى العالمين المتوسط والحديث فى الشرق وفى الغرب. فالمرء لايستطيع الكلام عن «التراث» إلا بعد موت المورث. نعم إن الأفكار والنظم صور للتعبير عن حياة حية حقيقة، إلا أن لها مع لك حياتها الخاصة، مستقلة عن أصحابها الذى أبدعوها. وكما أن مسألة الهلينية ابتداء من الإسكندر الأكبر حتى ظهور الإسلام لها ما لها من فائدة ومتعة، فكذلك الحال بالنسبة إلى سئلة استمرار حياة الحضارة الزوجية القديمة كلها بعد اضمحلال بلاد اليونان القديمة وانحلال دول أتباعه الذى تنازعوا امبراطوريته ثم سقوط الامبراطورية الرومانية — سواء شاء المرء أن يؤرخ نهاية الحضارة القديمة بقسطنطين أو جستنيان، أو بهرقل حينما توسع العرب وجاء الإسلام، فتلك مسألة ليست بذات أهمية كبيرة. فإن أخذنا بهذا التاريخ الأخير متفقين فى ذلك مع ما يقوله جركه ونوردون فى كتابهما عن علم الأوائل ، فإن موضوع بحثنا يكون هكذا : ماهو الدور الذى لعبه تراث الأوائل فى تاريخ حضارة العالم الإسلامى والعالم الأوربى المعاصر له، وماذا يفيدنا ذلك فى تحديد جوهر كل من الحضارتين؟

كان الشرق والغرب فى القرن السابع الميلادى ينظران إلى عصر الأوائل نظرتهم إلى عصر كامل لازال تراثه يحيا فى حضارتيهما جميعا، إن فى

ناحية الفكر أو فى ناحية التنظيم والعمل، ويؤثر فى الحياة العادية العامة أثراً كبيراً يدركه الناس عملياً أكثر من أن يدركوه نظريا. لكن هذا الأثر يظهر لأول وهلة مختلفا فى أحدهما عنه فى الآخر. ففى الغرب بقيت لغة الحضارة واحدة بعينها. ولو أن الجرمان قد قضوا فى الغرب على أكثر مماقضى عليه العرب فى الشرق، فإن الكنيسة المسيحية قد سارت على تقاليد حضارة الأوائل المتأخرة التى تشبعت بروح المسيحية ونشرتها إلى ما وراء حدود الامبراطورية الرومانية. أما فى الشرق فقد تغيرت اللغة وتغير الدين، فكان لابد لتراث الأوائل الضخم من أن يبدأ أولا فيصبح عربيا إسلاميا. وإذا كان تراث الأوائل فى الغرب قد استطاع أن يغزو شعوباً جديدة، ويكسبها لنفسه شيئاً فشيئا وبقوة متزايدة، وأن يمر بأشخاص كثيرة حملته، فإنه كان لابد للطبقة الحاملة لمشعل الحضارة الهلينية فى الشرق من أن تصبح اسلامية. فكأن تراث الأوائل قد اصطدم إذاً فى الشرق بأفكار جديدة، بينما هو فى الغرب قد اصطدم بأناس جدد.

نعم لم يكن العرب هلينيين إلا قليلا، أى كانوا إذاً شعباً جديداً، لكنهم لم يكونوا حاملى هذا الصراع والتصادم الفكرى والروحيى، فالذين كانوا كذلك هم الشعوب الهلينية فى البلاد التى فتحها العرب وغزوها. والآن، كيف بدا هذا التراث القديم لهم؟ ظهر لهم هذا التراث فى ثوب الهلينية المتأخرة، أعنى فى صورة المسيحية الشرقية واليهودية اللاحقة على التوراة، ثم فى صورة المانوية والزرداشتية المشبعة بالروح اليونانية. فكأن تراث الأوائل قد شاعت فيه آنئذ روح شرقية عميقة، وكان أكثر شرقية مما كان فى الغرب، ولو أن المسيحية فى الغرب لاتستطيع أن تنكر ينبوعها الشرقى، وقد حاول شيدر فى المقال المذكور آنفا أن يميز بين الروح اليونانية وبين الشرق تمييزاً دقيقاً عن طريق التعارض بين هاتين الفكرتين: فكرة الثقافة والحضارة وفكرة

الخلاص. فالمثل الأعلى للتربية عن طريق الثقافة يرمى إلى تقويم الشخصية عقليا عن طريق القيم الموضوعية وعن طريق الجماعة، بينما النزعة السائدة في الروح الشرقية هي الحاجة إلى خلاص الروح، ذلك الخلاص الذي يصبو إلى عبور الهاوية التي تفصل بين الله العلي القدير وبين الإنسان الفرد. فإذا كان هذا الوصف للتضاد النظرى بين الروح اليونانية والروح الشرقية صحيحاً دقيقاً، فإنا نرى فى الواقع العملى أنه كان نمت تأثير متبادل منذ زمن مبكر، لدرجة أنه ليس فى استطاعتنا أن نعلم حقاً أى الروحين: اليونانية أو الشرقية، قد سادت الأخرى فى هذا الامتزاج الذى حدث بينهما. ويكفى أن يتأمل الإنسان فى الأورفيين أو فيثاغورس أو الرواقيين أو الهلينية كلها. بل إن المرء ليميل إلى أن يسأل هذا السؤال الذى يبدو كأنه بدعة مخالفة، أقول أن يسأل عما إذ لم تكن أعمال إفلاطون الفذة يمكن تفسيرها بأن عبقريته استطاعت أن تجمع بين التفكير اليونانى والتدين الشرقى مماجعل العصر التأخر بعده مبشراً بالمسيحية، وهى التى فيها يبدو هذا الامتزاج بعينه.

وعلى كل حال فإن الروح اليونانية قد هضمت فى العصور المختلفة من عصور تطورها عناصر شرقية جديدة دائماً، وأظهر مثل لذلك ما حدث فى العصر الذى مر بين الاسكندر وأو التاريخ الميلادى؛ ثم ما حدث من جديد مرة أخرى عن طريق امتزاج الهلينية الناشئة فى هذه القرن، بالمسيحية والمانوية والأديان الشرقية الأخرى. وهذه الهلينية المطبوعة بالطابع الشرقى قد بلغت غايتها فى الإسلام نهائياً.

ثم إنا نرى كفاح المسيحية من أجل استقلالها وتوكيد ذاتها بإزاء الروح اليونانية الشرقية المجسدة فى «الغنوص»[1]، تتكرر من جديد فى الإسلام فى

(١) «الغنوص» كلمة يونانية Gnosis معناها فى الأصل «المعرفة» ولكن معناها الاصطلاحى هو النزعة إلى إدراك كنه الأسرار الربانية بواساطة هذا النوع السامى من المعرفة الذى ينظر ما يسمى عند =/=

القرون الأولى تحت أسماء أخرى. فكما كانت المسيحية الأولى معادية للروح الهلينية، كان الإسلام فى الصدر الأول على العموم معادياً هو الأخر للروح الهينية. نعم إن محمداً فى كلامه عن الحساب قريب من المسيحية النسطورية ومن أفكار الرهبانية المسيحية، لكن طابع هذه المسيحية التى كان يتكلم بعض أبنائها اليونانية مأخوذ عن مصدر شرقى، والميزة الرئيسية للقرآن هى أنه كان يؤثر تأثيرا مضاداً للروح الهلينية فى عصر تغلغلت فيه الهلينية. وفى اللحظة التى تخطى فيها الإسلام حدود مهده الأول، بدأ الصراع والتصادم. وكان الاعتقاد السائد من قبل أن هذا الصراع قد ظهر فى صورة مناظرات جدلية مع المسيحية استناداً إلى أن مسائلة الرئيسية كانت على شكل أسئلة لاعلى شكل حلول. أما اليوم فيستطيع المرء أن يدرك أن المانوية والزرداشتية كانتا له عدوتين خطيرتين كالمسيحية على أقل تقدير، وأن «غنوص» المانوية والمذاهب الشبيهة بها كان خطرة على الإسلام خطراً مباشراً. لذلك نرى أن أول مدرسة كلامية فى الإسلام، ونعنى بها المعتزلة قد

=/= والذى أعطاها هذا المعنى هم طائفة من المفكرين، أن صح أن نسميهم بهذا الاسم، عاشوا فى القرون الأربعة الأولى من ميلاد المسيح، ومنهم من كانوا مسيحيين ومنهم من كانوا يهودا ومن كانوا وثنيين. فالمسيحيون منهم ثل القديس كليمانس الكندرى والقديس أوريجانس كانوا يرمون من وراء هذه الحركة إلى تأييد المسيحية فسحب. أما أنصار هذا المذهب الحقيقيون أمثال بزليدس وفيتثينوس ومرقيون فهم الذين خلطوا الايمان بأنواع مختلفة من التفكير الشرقى القديم، وخصوصا منه الفارسى والسريانى، وبالاهوت اليهدوى، وبعض المذاهب اليونانية الفلسفية وهى الأفلاطونية والفيثاغورية والروافية، وكونوا من هذا كله نوعا من الصوفية. وأهم آراد هذه الصوفية القول بالثنائية بين المادة والذات الألهية ثم محاولة اجتياز الهوة التى تفصل بينهما عن طريق سلسلة من الوسطاء.
فالذات الآلهية ثم محاولة اجتياز الهوة التى تفصل بينهما عن طريق سلسلة من الوسطاء فالذات الآلهية أو القوة الكبرى يصدر عنها النوس (العقل) ثم اللوغوس (الكلمة) ثم الانثروبوس (الانسان)، ويتلوها مقدار كبير من الكائنات الروحانية أو «الأيونات» فى تدرج تنازلى حتى نصل إلى المادة، وهى أصل الشر ولاسبب الذى من أجله انحطت طبيعة الإنسان. ولكن الإنسان يستطيع عن طريق «الخلاص» أن يعود إلى الذات الآلهية والأصل الأول – على شكل تصاعد يبدأ من المادة ويمر بالأيونات حتى يصل إلى الذات الآلهية. وهذه المذاهب الغنوصية نتاج رد فعل الروح الهلينية ضد الروحج المسيحية التى بدأت تسود فى ذلك الحين. راجع كتاب هانز ليزجانغ بعنوان «الغنوص» H. Leisegang, Die Gnosis.

استفادت بعضاً من أصولها ومسائل بحثها عن طريق كفاحها ضد المانوية(١). وفي كل هذه الألوان من الكفاح تكونت جبهة كفاح فريدة في بابها. فالدولة أو المذهب الديني الرسمي يسيران هنا، كما يسيران في كل مكان، جنباً إلى جنب وفي صف واحد. لكنهما في كفاحهما ضد «الغنوص» الذى لايعترف لأحد بسلطان، يهيبان بالروح اليونانية الحقيقية كي تساعدهما. ومن أحسن الأمثلة التي يظهر فيها هذا التناقض قضية الحلاج، وكان غنوصياً، وهي التي انتهت بأن حكم عليه بالقتل. ومع أن عبارته المشهورة «أنا الحق» لم تكن موضوع قضيته، فإنها أصبحت العبارة التي أعلن بها اتحاده الصوفي بالله وحبه والوجداني الذى فيه امتزج بالله(٢). وكان مناظره وقاضيه في هذه القضية ابن داود(٣)، هو من رجال الدين

---

(١) راجع مقال نيبرج عن «الكفاح بين الإسلام والمانوية» في مجلة المستشرقين لنقد الكتب H.S. Nyberg: Zum Kampt zwischen Islam und Manich äismus. Orient. Lit Zentung Bd 32 (1929), p. 425, ff.

(٢) انظر كتاب ماسينيون عن الحلاج جـ١، ص ١٧٧: Louis Massignon, LaPassion d' al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallâj, martyr mystique de l'Islâm Bd. 1, p. 170.

وراجع فيما يختص بالصلة بين الغنوص والإسلام كتاب نوراندريه عن «شخصية محمد ﷺ مذهب أمته واعتقادها» Tor Andrae, Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde 1917 (Archives d'édudes orientales Bd. 16) ثم كتابه «عن المسيحية ونشأة الإسلام» Der Ursprung des Islams und das Christentum, Upsala 1916.

(٣) هو أبو بكر محمد بن داود بن علي بن خلف الأصفهاني الظاهري، ابن مؤسس مذهب الظاهرية وأحد الفقهاء والأدباء المشهورين. ولد سنة ٢٥٥ هـ (سنة ٨٦٧م) ودرس على أبيه وعلى أحمد بن يحيى الشيباني اللغوي المشهور. وما كاد يبلغ السادسة عشرة حتى توفي أبوه فخلفه على رئاسة المذهب.

وهناك شيئان كانا السبب في شهرته وخلود ذكره، وهما أولا الخطير الذى لعبه في محاكمة الحلاج فهو اذى أصدر الحكم الذى نفذ في الحلاج بعد اثنتي عشرة سنة من وفاة ابن داود. وثانيا الكتاب الذى ألفه وهو في غضارة الشباب ونعني به كتاب «الزهرة». وهو أو كتاب ألف في العشق، في جزئين: الأول يشتمل على ٥٠ فصلا و ٥٠٠٠ بيت من الشعر المختار تدور حول =/=

الرسميين وفى الآن نفسه عالم بفلسفة أفلاطون وله كتاب عنوانه «كتاب الزهرة» وصف فيه الحب الأفلاطون وكشف فيه عن معرفة عميقة بكتب أفلاطون. حتى إنه يذكر مثلا أسطورة الإنسان الأول الذى كان ذكراً وأنثى معاً) المشهورة، والواردة فى حديث ارستوفان فى مجاورة «المأدبة» بنصها. وهو هنا يعارض أفلاطون صاحب «المآدبة» بأفلاطون الغنوصى، مما لايفيدنا فى هذا المقام.

ولقد سادت روح «الغنوص» فرق صدر الإسلام كلها ثم سادت التصوف الذى كان يعد فى البدء بدعة خارجة عن الدين ولكنه أصبح بفضل الغزالى «خاليا من السم» معترفاً به من أهل السنة. وظل الإسلام منذ أن قوى قوة كافية يهدده نتاج الغنوص الجامع بين أصول قديمة يونانية وزصول شرقية. نعم ليس من الثابت المؤكد حتى الآن تحديد كيفية نشوء هذه الحركة. لكى ليس من شك فى أن الآراء الغنوصية كانت مادة خصبة انتفع بها الفاطميون فى دعوتهم الشيعية أولا، ثم الاسماعيلية من بعد. ومنذ

=/= العشق: أحواله وقوانينه وأوجهه، وما بقى فهو شرح وتعليق على هذه الأبيات فى نثر فاتن خلاب. وبكر يقرأ اسم الكتاب: «الزهرة» بضم الزاى وفتح الهاء أى نجم الزهرة المعروف فى اللغات الأجنبية باسم فينوس. ولكن هذا غير صحيح، والصحيح هو قراءاته «الزهرة» بفتح الزاى وسكون الهاء واحدة الأزهار. راجع بروكلس، تاريخ الأدب العربى، الملحق الأول ص ٢٤٩ إلى ص ٢٥٠. ونيكل الذى نشر الكتاب حديثا يقرأه أيضا كما فعل بروكلمن أى «الزهر» بفتح الزاى ويترجم عنوانه هكذا The book of the folwer والكتاب قد طبعه نيكل A.R.Nykl بمساعدة ابراهيم طوقان فى شيكاغو سنة ١٩٣٢ تبعاً للمخطوطة التي ظن نيكل أنها الوحيدة بدار الكتب المصرية (فهرست دار الكتب جـ٤، ص ٢٦٠ (الطبعة الأولى للفهرست)، وجـ٣، ص ١٨٩ (الطبعة الثانية للفهرس). والواقع أن هناك مخطوطا ثانيا فى تورينو (برقم ٦٨) قد أخبر بوجوده نلينو «الشرق الحديث» سنة ١٩٣٣ ص ٤٩٠ وهو يحتوى أيضا على الجزء الثانى وهو غير موجود فى المخطوطة المصرية، وكان عند الأب انستانس الكرملى فى بغداد نسخة غير كاملة من هذا الجزء الثانى.

زمن غير بعيد استطاع عالم شاب هو بول كروس[١] أن يبين أن مجموعة كتب جابر بن حيان كانت اسماعيلية ونموذجا سابقا لرسائل إخوان الصفا فى البصرة، وهى رسائل لازالت حتى اليوم أساساً لمذهب الإسماعيلية فى الهند.

فالغنوص إذاً كان يحارب الإسلام دينياً وسياسياً. وفى هذا النضال استعان الإسلام بالفلسفة اليونانية. وعنى بإيجاد عالم من العلوم الدينية العقلية يشبه عالم العصر المدرسى فى أوربا فى العصور الوسطى. فكأن الإسلام الرسمى قد تحالف إذاً مع التفكير اليونانى والفلسفة اليونانية ضد «الغوص» الذى كان خليطاً من المذاهب القائمة على النظر والمنطق، وعلى مذاهب الخلاص[٢]. ومن هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية، وهى حماسة غير مفهومة ولامعهودة فى الشرقيين. وقد اعتاد الناس زن يفسروا هذا حتى الآن بإرجاعه إلى ميل هذا الطاغية المستنير إلى العلم وحبه له. لكن إذا كانت الرغبة فى ترجمة كتب الأطباء القدماء قد نشأت عما اشتهرت به المدارس الطبية الكبرى من حاجة عملية إلى هذه الكتب، فلعل ترجمة كتب أرسطو أن تكون قد نشزت بالضرورة عن حاجة عملية كذلك. وإلا فإنه إذا كانت مسألة حماسة للعلم ورغبة خالصة فى تحصيله

(١) بول كـراوس : تهافت أسطورة جابر بن حيان سنة ١٩٣٠ Paul Kraus, Der Zusammenbruch der Dschaber Legende, im dritten jahresbericht des Forschungs-Institutes für Geschichte der Naturwissenschaften in Berlin, 1930.

(٢) أى مذاهب الغنوص القائلة بالمعرفة عن طريق الكشف لاعن طريق المنطق والبرهان.

فحسب، لكان هوميروس أو أصحاب المآسي من بين من ترجمت كتبهم أيضاً. لكن الواقع هو أن الناس لم يحلفوا بها، ولم يشعروا بحاجة ما إليها.

ويخطئ المرء حين يصور المذهب الرسمى بصورة المنتصر على الغنوص الهلبنى فالدين الإسلامى أقام بناءه المذهبى فى جو من التفكير الحر، بعكس الدين المسيحى الذى تمثله كنيسة قائمة على طغمة أى على نظام تصاعدى وبيدها خلاص الناس. وهنا يظهر الفارق واضحاً بين الروح اليونانية الشرقية وبين الإسلام .

نظرية «إجنتس جولدتسهر» التراثية

«علوم الأوائل» أو «علوم القدماء» أو «العلوم القديمة»[٢] اسم أطلقه الكتاب الإسلاميون على تلك العلوم التى نفذت إلى البيئة العلمية الإسلامية بتأثير المؤلفات المأخوذة عن الكتب اليونانية[٣] تأثيرا مباشراً أو غير مباشر، وهى التى يسمونها كتب الأوائل[٤] فى مقابلة علوم العرب[٥] والعلوم المحدثة، وفى مقابلة العلوم الشرعية على وجه التخصيص[٧]. وفى

---

(١) نشر هذا البحث فى نشرة «مباحث الأكاديمية الملكية البروسية للعلوم» سنة ١٩١٥، القسم الفلسفى التاريخى، العدد رقم ٨. وهذا عنوانه فى الأصل: Stellung der Alten islamischen Orthodoxise zu den antiken Wissenschofen, von lguaz Goldziher, in Budapest, Aus den Abhandlungen der Königl. Preuss. Alademie der Wissenschaften, Jahrgang 1915 - Phil-Hist. Klasse, Nr. 8, Einzelausgabe. Belin, 1916. راجع ترجمة جولدتسيهر فى الملحق الموجود بآخر هذا الكتاب.

(٢) الفهرست ص ٢٣٩ س٣؛ ٢٤٣، ٢ك ٢٥٥، ٢٢ك ٢٧١، ١١ك ٢٩٩، ١٣؛ وغير ذلك. وراجع أيضاً ياقوت، طبع مرجليوث جـ٥ ص ٩٢ س ٣ حيث يقول: «أنواع التعاليم القديمة من المنطلق والفلسفة»، كذلك ترد تسمية أخرى هى «علوم الحكماء» فى مواضع كثيرة.

(٣) والكتب الهندية أيضا فى بعض الفروع، راجع القفطى. طبع لبرت ص ٣٦٧ س١.

(٤) الفهرست ص ١٦٩ س٣: «كان متفلسفا قرأ كتب الأوائل».

(٥) الفهرست ص ٢٦١ س ٢٥: «علوم القدماء والعرب» .وراجع القفطى طبع لبرت ص ٧٧ س ١٠.

(٦) الفهرست: ص ١٣٨ س ٦: «العلوم القديمة والحديثة». ص ٢٠٣ ص ٢٢: «العلوم القديمة والمحدثة».

(٧) يعرف ابن طملوس (من جزيرة شقر من أعمال بلنسية بأسبانيا، المتوفى سنة ٦٢٠هـ) علوم الأوائل بما يلى: «أعنى التى هى مشتركة فى جميع الأمم وجميع الملل. وهى التى تنسب إلى الفلاسفة (فى المخطوطة: الفلسفة» وتسمى الفلسفة (أى أنها عنده العلوم التى ليست بذات طابع إسلامى خاص)». وإنى لأدين بالفضل فى استخدام كتاب ابن طملوس للاستاذ ميجيل اسين بلاثيوس (بمدريد) الذى جعل النسخة التى انتسخها من مخطوطة الأسكوريال تحت تصرفى. راجع فيما يتعلق بابن طملوس وكتابه مقالة أسين بلاثيوس فى المجلة التونسية Revue Tunisienne سنة ص ٤٧٤-ص ٤٧٩.

مقدمة علوم الأوائل هذه الرياضيات، والطبيعيات والإلهيات مما اشتملت عليه دائرة معارف اليونان، أى الفروع المختلفة من رياضة وفلسفة وطبيعة وطب وفلك وموسيقى وما إليها. ونظراً إلى آن الاشتغال بهذه العلوم قد ارتبط بالتقاليد الأفلاطونية المحدثة، فقد أدخل فى جملة علوم الأوائل وعلوم الفلاسفة ممارسة علوم السحر والطلسمات والنارنجيات[1]، إلى جانب علم التنجيم.

وعلى الرغم مما لقيته هذه العلوم من عناية كبيرة منذ القرن الثانى للهجرة فى البيئات الدينية الإسلامية - عناية حث عليها الخلفاء العباسيون[2] وشملوها برعايتهم، فقد ظلت دائما طائفة من أجل السنة المتشددين تنظر فى شئ من الشك وعدم الثقة والاطمئنان إلى هؤلاء الذين قيل فى أحدهم :

---

(١) يقول ابن النديم عن أنواع السحر المختلفة إنه «علم فاشى ظاهر فى الفلاسفة» (ص ٣٠٩ س ١١). وكل الكتب الإسالمية تدخله فى جملة علوم الفلاسفة. ويرى أبو بكر الرازى (المتوفى فيما بين سنة ٣١١ وسنة ٣٢٠ تقريبا) أنه لايجوز «أنيسمى الإنسان فيلسوف إلا أن يصح له علم صناعة الكيمياء» (الفهرست ص ٣٥١ س ٢٥). وفيفخر عبد الوهاب الشعرانى (المتوفى سنة ٩٧٣ هـ) المتصوف بكراهته «لتعلم علم الحرف وعلم الرمل والهندسة والسيمياء، وغير ذلك من علوم الفلاسفة» (أى أنه يجعل الهندسة فى مستوى السحر) فى كتابة «لطائف المنن» (القاهرة، المطبعة الميمنة سنة ١٣٢١ هـ) جـ٢ ص ٤٤.

(٢) تذكر روايات المتأخرة أن الخليفة المعتضد (سنة ٢٧٩-٢٨٩)، الذى كان حريصا على أن يحيط نفسه بالمشتغلين بعلوم الأوائل، قد عاقب أحمد بن الطيب السرخسى الفيلسوف تلميذا الكندى عقابا شديدا (القتل)، بعد أن كان زمنا طويلا من أخص خاصته، لأن السرخسى أراد أن يجره إلى الإلحاد ، فقلت له : ياهذا، أنا ابن عم صاحب هذه الشريعة، وأنا الآن منتصب منصبه، فألحد حتى أكون من؟» (ياقوت طبع مرجليوث جـ١ ص١٥٩ س٧-٩) وأرجح من هذه الرواية بكثير الرواية القديمة (الفهرست ص ٢٦٢ ص١ك وراجع القفطى ص ٧٧ س ١٤ ومابعده التى تقول بأن العقاب الشديه (القتلى) الذى عوقب به السرخسى يرجع إلى إذاعته ما أفضى به إليه الخليفة من أغراض سرية (تتعلق بالقاسم بن عبيد الله وبدر غلام المعتضد.

فارقت علم الشافعي ومالك وشرعت في الإسلام رأى دقلس[1]

وما أسهل مايهتم رجل مثل على بن عبيدة الريحانى، وهو من خاصة المأمون[2] أو زبى زيد البلخى بالزندقة[3]، لالشئ إلا لأنهما فى كتبهما يتجهان اتجاهاً فلسفياً[4].

وكلما ازدادت شوكة أهل السنة المتشددين، كان عدم الثقة لدى البيئات الدينية فى شرقى الإسلام بإزاء الاشتغال بعلوم الأوائل أشد وأعنف. وأقدم مثل لذلك ما شعر به الكندى الفيلسوف من قلق وخوف بعد عودة سلطان أهل السنة فى عهد المتوكل. ولكن هذه المضايقات لم تفلح لحسن الحظ فى أن تجعل العناية المستمرة بهذه العلوم تضيع سدى.

ولم يكن هذا النحو من عدم الثقة خاصاً بالأبحاث الفلسفية بمعناها الدقيق وحدها.

فإنا نرى الغزالى يشكو[5] من أن رجال الدين ينفرون من علوم كالحساب والمنطق نفوراً طبيعياً، لالشئ إلا لأنهما من علوم الفلاسفة

---

(١) يقرر د. بدوى أن كلمة «رقلس الموجودة فى النص، والتى رأى مرجليوث أنها اسم برقلس محرقا، بكلمة «دقلس». راجع فيما يتعلق بتصحيفات اسم أمبادوكليس فى المؤلفات الشرقية ما كتبه د. كوفمن D.Kaufmann تحت عنوان «دراسات حول سليمان بن جبرول». بودابست سنة ١٨٩٩ ص ٤، Studien über Saloman ibn Gabirol، وراجع «مجلة الجمعية الشرقية الألمانية» المجلد رقم ٦٤ ص ٣٦٢ س ٢٧.

(٢) ياقوت، طبع مرجليوث جـ٢ ص ٣٣ س ١٢.

(٣) الفهرست ص ١١٩ س ١٣: «يسلك فى تصفياته وتأليفاته طريق الحكمة، وكان يرمى بالزندقة».

(٤) الكتاب السابق ص ١٣٨ س ١١.

(٥) سنرى فيما بعد أن الغزالى فى أحد المتأخرة، لايعتبر هذا النحو من عدم الثقة خاليا من كل مبرر يبرره.

الملحدين، مع أنها لاتتعرض للمذاهب الدينية أدنى تعرض إن بنفيها أو بإثباتها[1]. قاسم «الفلسفة» هو وحده الذى ينفرهم من كل ما اتصل بالفلسفة من علوم، مهما كان أمرهذا الاتصال. ومثلهم فى هذا مثل من يخطب فتاة جميلة، فإذا ذكر أن اسمها اسم بعض الهنود أو السودان المستقبحين نفر الطبع عنها لقبح الاسم». وهو يأخذ عليهم هذا العناد والإصرار على تجنب علوم الأوائل ومعارضتها ويعده خطأ منهم بالقدر الذى هم به محتاجون فى علومهم الخاصة إلى علمى الهندسة والمنطق[2].

ولانستطيع أن نعتبر المحاولة التى قام بها المرسى[3] المفسر، أحد معاصرى ياقوت، من أجل التدليل على أن القرآن قد تضمن الحث على تعلم علوم الأوائل حتى المنطق منها والرياضيات والطب والفلك وأشباها، كما تضمن الإشارة إلى مختلف أنواع الحرف وفروع الصناعات : «ما فرطنا فى الكتاب من شىء» (٦ : ٣٨)[4] - نقول لايمكننا أن ننظر إلى هذه المحاولة إلا باعتبارها خاطراً لطيفاً لا أكثر ولا أقل.

---

(١) «معيار العلم» (طبعة القاهرة، مطبعة كردستان سنة ١٣٢٩) ص ١١٧ : «وحتى أن علم الحساب والمنطق الذى ليس فيه تعرض للمذاهب بنفى ولا إثبات إذا قيل إنه من علوم الفلاسفة الملحدين نفر طباع أهل الدين عنهش.

(٢) «المنقذ» (فى مجموعة طبعة القاهرة، بالمطبعة الميمنة سنة ١٣٠٩) ص ٢٩ س٩ : «اعترضوا بمجاحدة علم الهندسة والمنطق وغير ذلك مما هو ضرورى لهم».

(٣) نقصد به من بين حاملى هذه النسبة العديدين محمد بن عبد الله بن أبى الفضل المتوفى سنة ٦٥٥ هـ الذى ألف تفسيراً كبيراً (السيوط، «طبقات المفسرين»، طبع مويرزنجه Meursinge (ليدن سنة ١٨٣٩)، تحت رقم ١٠٤ نقلا عن كتاب إرشاد الأريب لياقوت) وقد ذكره السيوطى فى ثبت الخصادر التى أخذ عنها باعتباره مؤلفا لتفسير انتفع به كثيرا، دون أن يورد اسم هذا التفسير، راجع بروكلمن جـ١، ص ٣١٢، غير أنه لايظهر أهميته كمفسر.

(٤) راجع ما نقله السيوطى من تفسير المرسى، فى كتابه «الإتفاق» (طبعة القاهرة سنة ١٢٧٩ بالمطبعة الكستلية جـ٢ ص ١٤٧ إلى ص ١٤٩) الباب الخامس والستون.

أما المسلم الصالح فعليه أن يتجنب هذه العلوم أشد التجنب باعتبارها خطراً على الدين. ومن ثم لذ للناس القول بأن النبى إنما عنى هذه العلوم حين سأل ربه أن يعيذه «من علم لاينفع» : «أعوذ الله من دعاء لايسمع وقلب لايخشع وعلم لاينفع»[١]. ونرى الماوردى (المتوفى سنة ٤٥٠هـ) –وهو فى ميدان الفقه عقلية منظمة وفى ميدان التفكير الدينى معتزلى[٢]– يحذر الناس بصراحة من أن يعتبروا أقوال النبى الدينية التى يحث فيها على طلب العلم حثاً قوياً تتعلق بعلوم أخرى غير العلوم الشرعية، كالعلوم العقلية أو العقليات[٣]. كما ترى أن تقى الدين بن تيمية الحنبلى لايريد أن يفهم من لفظ على إلا العلم الموروث عن النبى، فإن ما عداه إما أن يكون غير نافع، وإما ألا يكون علماً مطلقاً، وإن سمى بهذا الاسم[٤].

والرأى الذى يقول به متوسط المتكلمين السنيين هو كما يلخصه إبراهيم ابن موسى الشاطبى (المتوفى سنة ٧٩٠) أن الجدير وحده بالتحصيل من العلوم هو تلك العلوم التى تكون ضرورية ظاهرة النفع للأعمال الدينية،و وما سوى ذلك فعديم الفائدة، قد بينت التجربة العادية أنه يؤدى إلى الخروج عن الصراط المستقيم[٥]؛ وهو يفرق فى نطاق علوم الدين نفسها بين

---

(١) صحيح مسلم جـ٦ ص ٣٠٧، أما البخارى فلايورد هذا الحديث؛ ومسند أحمد يورده فى صيغة إيجابية جـ٦ ص ٣١٨ على هذا النحو «وإنى أسألك علما نافعا، وعملا متقابلا، ورزقا طيبا».

(٢) راجع مجلة «الإسلام» Der Islam جـ٣ ص ٢١٧.

(٣) أدب الدنيا والدين (طبعة استامبول سنة ١٣٠٤) ص ٢٥ وراجع، إذا رست تفصيلا أكثر، بحثى فى «كتاب معانى النفس» (برلين سنة ١٩٠٧، أعمال الجمعية الملكية للعلوم فى جيتنجن المجلد رقم ٩، العدد رقم ١)، ص ٦٠ منه.

(٤) «مجموعة الرسائل الكبرى» (القاهرة، المطبعة الشرفيية سنة ١٣٢٤) جـ١، ص٣٢٨: «العلم الموروث عن النبى صلعم هو الذى يستحق أن يسمى عملا. وما سواه إما أن كيون علما فلايكون نافعا، وإما ألا يكون علما، وإن سمى به. ولئن كان علما نافعا فلابد أن يكون فى ميراث محمد صلعم».

(٥) «كتاب الموافقات» (قازان سنة ١٩٠٩) جـ ١، ص ٢٦ : «وهو مشاهد فى التجربة العادية. فإن عامة المشتغلين بالعلوم التى لاتتعلق بها ثمرة تكليفية تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم».

المعارف الجرهرية والمعارف غير الجوهرية التى ليس لها من قيمة إلا أن تكون للزينة[1] فحسب. وهم وصفوا علوم الأوائل بأنها «علوم مهجورة»[2] و«حكمة مشوبة يكفر»[3]، لأنها تؤدى فى النهاية إلى الكفر، أعنى إلى التعطيل، أى تجريد ذات الله من كل حسنة إيجابية[4]. وأتوا بالبينة على ذلك بأن ضربوا مثلا بواحد كعبد الله بن ناقيا[5] (المتوفى ببغداد سنة ٤٨٥) وهو شاعر وصاحب مقامات أدبية مشهورة. فقد أفضت به تلك العلوم إلى التعطيل[6]، ومحاربة قواعد الدين[7]؛ أو برجل كأحمد النهرجورى (فى نهاية القرن الرابع، وبداية القرن الخامس) اللغوى الشاعر الموصوف بالقبح والقذارة، فقد كان واسع الإطلاع على علوم الأوائل

---

(١) الكتاب السابق ص ٤٥ فى أسفل: «من العلم ماهو من صلب العلم؛ ومنه ماهو من ملح العلم؛ ومنه ما ليس من صلبه ولاملحه».

(٢) الذهبى فى ترجمة ابن رشد، التى أوردها رينان في كتابه «ابن رشد والرشيدية» (الطبعة الرابعة بباريس سنة ١٨٢) ص ٣٤٥٨ س ٤- س٣ من أسفل: «ونسب إليه كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الأوائل». ويقول السيوطى فى «بغية الوعاة» (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦) ص٢٢٤ عن حسن بن على القطان (طبيب من مرو، توفى سنة ٥٤٨): «وكان فاضلا، عالما باللغة والأدب والطب وعلوم الأوائل المهجورة، وكان ينصر مذهبهم ويميل إليهم». قارن بذلك: «العلوم الرديئة» فى أول النص الثانى الملحق بهذا البحث.

(٣) ياقوت، طبع مرجليوث جـ٢ ص ٤٨ س٣.

(٤) «مجموعة نصوص تتعلق بتاريخ السلجوقيين»، طبع هوتسما جـ١ ص ٨٩ س١١ Recuil de textes relatifs à l'histoire des Seldijoucides.

(٥) راجع فيما يتعلق بمقاماته ماكتبه هيوار في «المجلة الأسيوية» سنة ١٩٠٨ عدد رقم ٢ من ص ٤٣٥ إلى ص ٤٥٤، وبخاصة ص ٤٣٩ فى أعلاها.

(٦) السيوطى فى الكتاب المذكور ص ٢٩٢: «وكان ينسب إلى التعطيل، ومذهب الأوائل، وصنف فى ذلك مقالة». ويذكر له ياقوت، طبع مرجليوث جـ ٢ ص ١٦٢ ص٦ (حيث تصحح «باقيا» الموجودة فى النص، و «ماميا» الموجودة فى الاختلاف فى القراءة بكلمة «ناقيا») كتابا اسمه «ملح الممالحة»، راجع ملحوظة أدبية شائقة له فى جـ٥ ص ٢١٨ س٤ من أسفل، فى الكتاب المذكور.

(٧) ابن الاثير، «الكامل» فى أخبار سنة ٤٨٥ (طبعة بولاق جـ ١٠ ص ٨١): «يطعن على الشرائع».

وملحداً لم يستر معتقداته الإلحادية[1] . فكأن الاشتغال بهذه العلوم يسير جنباً إلى جنب مع الاستخفاف بقواعد الدين وبدراسته. وثمنت شخص ثالث هو ابن ثابت ابن سابور من بادرايا (توفى سنة ٥٩٦) أقام ببغداد، وانتفع الناس بعلمه الغزير المتنوع، واستطاع الوصول إلى الخليفة الناصر، وأصبح وثيق الصلة به من بعد. وقد عنى هذا الخليفة، كسائر الخلفاء العباسيين المتقدمين عليه منهم والمتأخرين[2]، عناية شديدة بأن تكون له مشاركة فى العلوم الشرعية، وأن يكون فى الحديث مثلا رواية تروى عنه الأحاديث. وهو الذى أجاز أبا الفضل الأردبيلى (المتوفى سنة ٦٥٦) فى أن يروى ما تلقاه عنه من أحاديث[3]. وألقى دروساً فى شرح مسند أحمد بن حنبل، وأجاز ابنه وأربعة علماء حنابلة سمح لهم بالاختلاف إلى هذه الدروس، وأذن لهم برواية مسند ابن حنبل عنه بالإجازة[4] . ونعود إلى ابن ثابت فنقول إنه أشرك الخليفة، الطلعة الشغوف بالعلم، فى علوم الأوائل، وعن هذه الطريق جرة إلى الاستخفاف بالعلوم الشرعية التى عنى بها الخليفة من قبل، وكان حاذقاً بارعاً («وهون عليه علم الشرائع»). فليس عجيباً إذاً أن يهتم ابن ثابت نفسه فى دينه[5]، ولعله لم يكن صدفة ونفاقاً أن يهدى شهاب الدين عمر السهروردى المتصوف كتابة الذى حمل فيه عليالفسفة اليونانية حملة شعواء، ونعنى به كتاب «كشف القبائح اليونانيةوشرف النصائح الإيمانية»،

(١) ياقوت. الكتاب المذكور جـ٢ ص ١٢٠ س١٢ : «وكان...شيئ المذهب، متظاهراً بالإلحاد، غير مكاتم له.... وكان قوى الطبقة فى الفلسفة وعلوم الأوائل».

(٢) راجع بدوى «دراسات إسلامية» جـ٢ ص ٦٦، تعليق رقم ٤ Muhamm. Studien.

(٣) السبكى، «طبقات الشافعية»، جـ٥ ص١٥٤.

(٤) ابن رجب، «طبقات الحنابلة» (مخطوط بمكتبة الجامعة بلبيتسك تحت رقم ٣٧٥ برمز DC وبرقم ٧٠٨ فى فهرست فولرز) الورقة ١٤٨ : «وكان الخليفة الناصر لما أذن لولده الظاهر برواية مسند الإمام أحمد عنه بالإجازة، وأذن لأربعة نفر من الحنابلة بالدخول عليه للسماع، كان عبد العزيز هذا منهم».

(٥) «وكان متهما فى دينه»، هكذا يقول عنه ياقوت (طبع مرجليوث جـ٦ ص ٢٠٨) ولعله استقى هذا من مصدر حنبلى.

إلى الخليفة الناصر[1]. وإن لهذا المتصوف كتاباً آخر هاجم فيه الفلسفة عنوانه «أدلة العيان على البرهان فى الرد على الفلاسفة بالقرآن»[2]. فكأن كل من يظهر أية عناية بعلوم الأوائل إذاً سرعان ما يهتم فى دينه[3]. وكان

(١) بروكلمان جـ١، ص ٤٤٠.

(٢) ذكره أبو الإخلاص الغنيمى فى كتابه «رسالة فى بيان أُلويته صلعم» (مخطوطة لاندنبرج، جامعة ييل Yale) ورقة رقم ١٠ ب.

نلاحظ أن مؤلف هذا البحث قد أخطأ في ترجمته لعنوان هذا الكتاب. فقد ترجمه هكذا "Beweise des Angescheines für die Demonstration in bezug auf Wiederlegung der Philosophen durch den Koran" أى «أدلة البصر من أجل البرهنة فيما يختص بالرد على الفلاسفة بالقرآن»وهى ترجمة غير صحيحة فضلا عما فيها من غموض. والخطأ فيها يرجع إلى أن المؤلف فهم كلمة «عيان بـمعنى إبصار العين، وليس إلى هذا المعنى قصد السهروردى فى هذا السياق. وإنما «العيان» هنا يقابل «البرهان» هنا مأخوذ بالمعنى الذى لهذه الكلمة عند الصوفية، أى بمعنى الكشف والذوق. وهذا ظاهر من مقابلة «العيان» بـ «البرهان». والمؤلف لم يدرك أن «العيان» هنا يقابل «البرهان» ، ويعارضه. والواقع أن الصوفية يعارضون البرهان، الذى هو أداة المعرفة عند الفلاسفة، بالعيان، الذى هو أداة المعرفة عند المتصوفين. راجع مثلا ما يقوله قطب الدين الشيزازى فى «شرحه لحكمة الإشراق» للسهروردى المقتول (طبعة طهران سنة ١٣١٣ هـ) ص ٢٦ س٩-١٠ : أصل القواعد الإشراقية ومأخذها هو الكشف والعيان، وأصل قواعد المشائين البحث والبرهان». فكأن معنى عنوان كتاب عمر السهروردى هو ما يأتى : حجج المعرفة الذوقية على المعرفة المنطقية فيما يتعلق بالرد على الفلاسفة بالقرآن. وطبيعى أن تكون كلمة، عيان، هنا بمعنى، كشف، و، ذوق، فيما مضاد البرهان بمعنى المنطق، لأنه كلام عمر السهروردى المتصوف صاحب «عوارف المعارف».

(٣) ياقوت، الكتاب المذكور جـ٥ ص ١١٦، السطر قبل الأخير: وقدح فى دينه. ومن العجيب أنه وجد أناس يقولون عن النحويين، وهم مع ذلك أصحاب علم يعترف رجال الدين بأهميته كعلم مساعد، إنهم فى الغالب ليسوا متدينين: «وقلما يكون النحوى دينا»، الكتاب المذكور جـ٥ ص٣٢٥، س٨ من أسفل (عن السمعانى). ولعل هذا راجع إلى أن المتدينين يعتقدون أنهم يرون فى اللغويين والنحاة كبراً وغطرسة. وهذه الملاحظة أخذها أبو طالب المكى (المتوفى سنة ٣٨٦، «قوت القلوب» (القاهرة سنة ١٣١٠) جـ١ ص ١٦٦، عن أحد أساتذته فقال :، وذكرت العربية عند القاسم قبن المخيمرة فقال : أولها كبرا وآخرون بنى . وقال بعض لسف: النحو يذهب الخشوع من القلب. وقال آخر : من أحب أن يزدرى الناس كلهم فليتعلم العربية) . ويدل على ماكان تمت من سخط على تخذلق النحاة، وإلى فعل عكسى جدلى ضدد غرورهم بأنفسهم، ذلك الغرور الذى عبروا عنه فى مقطوعاتهم الهجائية وعبارعهم المأثورة، نقول يدل على دذلك هذا القول المأثور: «من أكثر من النحو حمقه» (راجع «محاضر جلسات أكاديمية فينا SBWA» المجلد رقم ٧٢ (سنة ١٨٧٢، ص٥٨٨) .ويروى عن عبد الله بن التبان المالكى المشهور (المتوفى سنة ٣٧١ أنه قال : خذ من النحو إلا حمقه؛ ولامن الشعر إلا أرذله، ولا من العلم إلا شرفه «(ابن فرحون، الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب»، طبع فاس ص١٤٢). وهناك من يقولون إن غالبية النحويين تميل إلى التشيع لعلى (المقرى جـ١ ص ٨٢٩ س١٣). وللع هذا راجع إلى أن مايروى عن نشأة النحو العربى فيه ميل إلى على؛ راجع «مقلة الجمعية المشرقية الألمانية» المجلد رقم ٥٠ ص ٤٩٢.

(راجع حملة شبيهة بهذه الحملة على النحويين فى العصور الوسطى المسيحية عند بطرس دميانى (أورده جلسون فى «الفلصسفة فى العصور فى العصور الوسطى» طبعة باريس سنة ١٩٣٠ ص ٣٧).

حرص أهل السنة، وخصوصاً الحنابة طبعاً، تعقب الملحدين يتجه إلى الكشف عن هؤلاء الملحدين حتى بين المشتغلين بعلوم الدين ممن يتبعون مذهباً معيناً من مذاهب الفقه. ويذكرون كمثال لرجال الدين المتأثرين بالعلوم اليوانية، وكأنهم يريدون بهذا المثال التحذير، إسماعيل بن على بن حسين الأزجى البغدادى الحنبلى (ولد سنة ٥٤٩، وتوفى سنة ٦١٠)، تلميذ أبى الفتح بن المنى الحنبلى المحدث (المتوفى سنة ٥٨٣) الذى يعتبر من أكبر أئمة الحنابلة وحلقة رئيسية من حلقات سلسلة الفقهاء الحنابلة[١].

والذى خلفه فى التدريس بالمأمونية هو إسماعيل الأزجى الذى قام بالتدريس أيضا فى جامع القصر، حيث كان يجتمع شيوخ الدين يتذاكرون المسائل ويتبادلون الآراء؛ كما عنى أيضاً بإلقاء دروس فى بيته، كان يقبل على سماعها الكثيرون. والناس يشيدون بما كان له من قدرة فى الفقة فائقة، ومعرفة بالخلافيات واسعة، ومهارة فى الأصولين (أصول الفقه، وأصول الكلام) والجدل، إلى جانب إشادتهم بحسن إلقائه وبراعته فى المناظرة، ولهذا فإن مترجمه يصفه بأنه فى جميع هذه الأشياء «أو حد زمانه». وكان له فى كل هذه المعارف والعلوم تلاميذ كثيرون، وألف الكثير من الكتب. وقد أولاه الخليفة الناصر عطفه ورعايته، وأسند إليه المناصب الرفيعة، ولكنه لم يحقق فيها مع ذلك ما كان ينتظر منه وما وضع فيه من رجاء. وكان من بعد ناظراً فى ديوان الطبق مدة من الزمان يسيرة، إلا أنه لم يكن فيه حميد

(١) راجع ابن رجب، الكتاب المذكور، ورقة رقم ٨٠ ب، تحت اسم : نصر بن فتيان بن مطر ... أبو الفتح ابن المنى، ناصح الإسلام: «وفقهاء الحنابلة اليوم فى سائر البلاد يرجعون إليه وإلى أصحابه. قلت: وإلى يومنا هذا الأمر على ذلك. فإن أهل زماننا ومن قبلهم، إنما يرجعون إليه وإلى أصحابه. قلت : وإلى يومنا هذا الأمر على ذلك. فإن أهل زماننا ومن قبلهم، إنما يرجعون فى الفقه من جهة الشيوخ والكتب إلى الشيخين: موفق الدين المقدسي ومجد الدين ابن تيمية الحرانى. فأما الشيخ موفق الدين فهو تلميذ ابن المنى، وعنه أخذ الفقه. وأما ابن تيمية فهو تلميذ أبى بكر محمد الحلاوى».

السيرة «فعزل واعتقل مدة بالديوان ثم أطلق ولزم منزله». أما عن موقفه من الدين فيتحدث ابن النجار[1] (المتوفى سنة ٦٤٣) على النحو الآتى: «قال (أى ابن النجار) ولم يكن فى دينه بذاك (أى لم يكن صحيح الإيمان). ذكر لى ولده أبو طالب عبد الله فى معرض المدح أنه (أى أباه) قرأ المنطق والفلسفة على ابن مرقش الطبيب النصرانى، ولم يكن فى زمانه أعلم منه بتلك العلوم. وأنه كان يتردد إليه إلى بيعة النصارى. قال (أى ابن النجار) وسمعت من أثق به من العلماء يذكر أنه صنف كتاباً سماه «نواميس الأنبياء» يذكر فيه أنهم كانوا حكماء كهرمس وأرسطاليس. قال وسألت بعض تلامذته الخصيصين به عن ذلك، فما أثبته ولا أنكره. وقال كان متسمحاً فى دينه، متلاعباً به. ولم يزد على ذلك. قال وكان دائما يقع فى الحديث وفى رواته، ويقول: هم جهال لايعرفون العلوم العقلية، ولامعانى الحديث الحقيقة، بل هم من اللفاظ الظاهرك ويذمهم ويطعن عليهم». واستفتى فى أمر رجل يهودى ببغداد تزوج بمسلمة وأولدها ولدين، فخشى اليهودى العقاب عن هذا الزواج غير المشروع فأسلم. (فالمسألة هى: ما الحكم فى أمر هذا الرجل؟). فأفتى إسماعيل بأن قال إن «الإسلام يجب ما قبله[2]».

(أى أن الدخول فى الإسلام يمحو ما أرتكب من ذنب من قبل)[3].

فكل انحراف عن طريق رجال الدين الرئيسى كان القوم يعزون السبب فيه إلى علوم الأوائل، إذا كان صاحب هذا الإنحراف قد اتصل بها عن

(١) هو الذى كتب تاريخ بغداد» الخطيب البغدادى؛ راجع بروكلمان جـ١ ص ٣٦٠، وراجع . أمارى فى «المجلة الأسيوية» سنة ١٩٠٨ جـ١ ص٢٤١.

(٢) حديث للنبى؛ راجع «مجلة الجمعية المشرقية الألمانية» المجلد رقم ٥٠ ص ١٥١ السطر الأخير.

(٣) ابن رجب، الكتاب المذكور (راجع النص بأكمله فى النص رقم ١ من النصوص الملحقة بهذا البحث)

قرب أو عن بعد. فتاج الدين السبكى يرى أن السبب الذى جر الخليفة المأمون إلى القول بخلق القرآن هو هذا المقدار الضئيل الذى عرفه من علوم الأوائل[1]. ويذكر لنا أن العوام (أى الرأى العام) يرجعون أقوال الغزالى فى مسائل كثيرة بما لايتفق ومذهب أهل السنة فى عصره - والغزالى لم يستطع مطلقاً أن يتحلل من ماضية الفلسفى، على الرغم مما له من أقوال تناقض ذلك - نقول إنهم يرجعون هذه الأقوال إلى تأثره بمذهب الأوائل[2].

فلاعجب إذاً أن نرى واحداً من الحنابكة المتعصبين مثل الذهبى يعقب على المدح الكثير الذى سخا به على علم القاسم بن أحمد بن موفق اللورقى (المتوفى سنة ٦٦١) بقوله : فياليته ترك الاشتغال بعلوم الأوائل، فماهى إلا مرض فى الدين، أو هلاك. فقلّ من نجا منهم (أى من المشتغلين بها)[3]. ومثل هذا الرأى لايقول بن المرتضى (المتوفى سنة ٨٤٠)، أحد رجال الزيدية وممن كتب كثيراً فى فروع شتى كأصحاب دوائر المعارف، وهو فى اتجاهه الدينى الفلسفى معتزلى، وله فى هذه الفرقة مختصر تاريخى عظيم الفائدة، نقول نرى ابن المرتضى عند ذكره لأبى الحسين البصرى (المتوفى سنة ٤٣٦)[4] بعد أن سرد أسماء كتبه يقول إن أصحاب أبى هاشم أخذوا عليه شيئين: «أحدهما أنه دنس نفسه بشئ من الفلسفة وكلام الأوائل... إلخ»[5].

(١) «طبقات الشافعية» جـ١ ص ٢١٨ س٢ : «وجره القليل الذى كان يدريه من علوم الأوائل إلى القول بخلق القرآن».

(٢) «طبقات الشافعية» جـ٤ ص ١١٠ س١٧: «ينسبون ذلك إلى مذهب الأوائل».
(٣) أورده السيوطى فى «بغية الوعاة» ص ٣٧٥.
(٤) راجع مجلة «الإسلام» Der Islam المجلد رقم ٣ ص ٢١٦ السطر الأخير.
(٥) المعتزلة ص ٧١ س ٢.

وكان طبيعياً من أجل هذا كله ان يطالب أهل السنة الشباب الراغبين في العلم أن يتجنبوا الاتصال بأمثال هؤلاء (المشتغلين بعلوم الأوائل) قد المستطاع، وأن يتجنبوا خصوصاً ما يجرونه عليهم من خطر محقق كأساتذة فيروى أبو سعد بن السمعانى، أحد كتاب التراجم، أنه استمع إلى دروس على بن عبد الله بن أبى جرادة (المتوفى حوالى سنة ٥٤٠) أثناء رحلته الدراسية إلى حلب. فذات مرة رآه بعض الصالحين يخرج من دار هذا الشيخ، فسألة عن سبب زيارته له. فلما أخبره السمعانى بأنه كان يسمع الحديث من ابن أبى جرادة، غضب الرجل الصالح غضبا شديداً وقال: «ذاك يقرأ عليه الحديث!» قلت: «ولم؟ هل هو إلا متشيع يرى رأى الحلبيين؟» فقال لى: «ليته اقتصر على هذا بل يقول بالنجوم، ويرى رأى الأوائل»[١].

فإذا كانت الحال على هذا النحو فمن السهل أن نفهم كيف أن الكثيرين، ممن كانوا يحرصون على حسن السمعة، كانوا يسبلون قناعاً على دراساتهم الفلسفية، مظهرين اشتغالهم بها تحت ستار علم من العلوم الحسنة السمعة. وأوضح مثال هذا، وإن لم يكن هو المثال الوحيد، محمد بن على بن الطيب (المتوفى سنة ٤٣٦). فيذكرون عنه أه «كان إماماً عالماً بعلم كلام الأوائل» ، إلا أنه خشى أهل زمانه فلم يشأ الظهور صراحة بمظهر للفيلسوف، فأخرج مذهبه فى صورة المذاهب الكلامية، التى لم تكن مع ذلك حائزة لرضى أهل السنة فى عصره هى الأخرى. ولكنها كانت على

(١) راجع مقالة زوبر نهيم Sobernheim: «الشيعة فى حلب»، فى مجلة «الإسلام» المجلد رقم ٦ ص ٩٥ وما بعدها.

كل حال أقل خطراً من الفلسفة الصريحة لأنها على الأقل قد نمت فى تربة إسلامية[١].

ومن أجل هذا كله فقد كان مما يثير الغبطة ويبعث على الرضا، أن يقال إن واحداً من الفلاسفة قد رجع ساعة موته عن ضلالات الفلسفة وأكاذيبها، وأنكر هداته الروحيين الذين استهداهم طوال محياه. فيرون مثل هذا فى لهجة يمازجها سرور المنتصر الظافر، عن عالم كفيف البصر، هو حسن ابن محمد بن نجاء الأربلى (المتوفى سنة ٦٦٠)، الذى عاصر ابن خلكان، وجرت بينه وبينه مقابلة لم تكن طيبة. كان حسن هذا فيلسوفا رافضياً، وفى داره بدمشق كان يجتمع خلق كثير من المسلمين وأهل الكتاب وإتباع الفلسفة كى يأخذوا عنه ويتعلموا منه. فيروون أن آخر كلمة قالها ساعة الموت هى : «صدق الله العظيم، وكذب ابن سينا»[٢].

وطبيعى أن يلازم عدم ثقة رجال الدين بمن يشتغلون بعلوم الأوائل كراهيتهم للكتب التى تتضمن هذه العلوم. بل كان ممكناً بسهولة أن يؤدى مجرد اقتنائها إلى اتهام صاحبها بميله إلى الزندقة. ولعل الجاحظ يشير إلى أمثال هذه الكتب، حين يذكر من بين الأشياء التى تخفى بعناية عن عيون الناس إلى جانب «الشراب المكروه»، «الكتاب المتهم»[٣]. وكان على النساخ المحترفين ببغداد سنة ٢٧٧ هـ أن يقسموا بأنهم لن يشتغلوا بانتساخ أى كتاب فى الفلسفة[٤].

(١) القفطى، طبع لبرت ص ٢٩٣ س٢٠ : «كان إماما عالما بعلم كلام الأوائل... وكان يتقى أهل زمانه ف يالتظاهر به، فأخرج ما عنده فى صورة متكلمى الملة الإسلامية».

(٢) السيوطى، «بغية الوعاة» ص ٢٢٦. كذلك يدعى الذهبى، وهو حنبلى متعصب أن أبا المعالى الجوينى (أستاذ الغزالى) ندم وهو على فراش الموت، على اشتغاله بعلم الكلام، وأن آلام علته سببها هذه الدراسة الآثمة، أورده أبو المحاسن فى تاريخه، طبع بوبر Popper المجلد الثانى، جـ٢، ص ٢٧٧، س١٠.

(٣) الجاحظ : «البخلاء»، طبع فان فلوتن ص ٨٧ س٢.

(٤) ابن الأثير، أخبار سنة ٢٧٧ (طبعة بولاق جـ٧ ص١٢). وكان هذا القرار يشمل كتب الكلام أيضا.

وفى درس عام ألقاه عبد القادر الجيلانى المتصوف الكبير (توفى سنة ٥٦١هـ) على أحد القضاة لالشئ إلا لأنه سمح بأن تكون فى مكتبته مؤلفات الفلاسفة العرب(١). وثمت مسألة لاتخلو من الفكاهة، وتلك مسألة الأمر بإجراء كتب الأوائل التى كانت عند عبد السلام بن عبد الوهاب الملقب بركن الدين (المتوفى سنة ٦١١)، حفيد هذا المتصوف الحنبلى الكبير (عبد القادر الجيلانى) لأنها كانت تشتمل على إلحاديات. وكانت محاكمته عملا من أعمال الانتقام الذى قام به الوزير ابن يونس، لأن «ابن يونس كان جاراً لأولاد الشيخ عبد القادر فى حال فقره، فكانوا يؤذونه غاية الأذى». وكان عبد السلام رقيق الدين فاسقاً، حتى كان أبوه يداعبه بموقفه بإزاء الدين ويتهكم عليه. ولما كان عبد السلام غير ضابط للسانه، فيبدو أنه لم يكن يخفى آراءه ومعتقداته. ويظهر أنه كان لمؤامرات خصمه أبى الفرج بن الجوزى المشهور دخل فى أن عبد السلام بوجه خاص كان هو المقصود من الاضطهاد الذى لحق أسره الصوفى الكبير (الجيلانى) - فقد زج بالكثير من أفرادها فى سجون واسط.

ولما فتشت داره وجد فيها كتب من كتب الفلاسفة ورسائل إخوان الصفا، وكتب فى السحر والنارنجيات وعبادة النجوم، مما عنيت به الأفلاطونية المحدثة الشرقية المضمحلة، وصلوات موجهة إلى الكواكب(٢) وأشباه ذلك وكلها مكتوبة بخط عبد السلام. فاستعدى عبد السلام وعبثا حاول تبرئه نفسه بقوله إنه لايؤمن بهذه الأشياء وإنما هو نسخها ليرد عليها فحسب، فقد أمر بإحراق كتبه، ولأجل ذلك أقيمت نار عظيمة أمام مسجد مجور لجامع الخليفة، وجلس القضاة والعلماء -ومن بينهم ابن الجوزى- على

(١) أورده مرجليوث، «مجلة الجمعية الأسيوية الملكية» سنة ١٩٠٧ ص ٢٧٤ السطر الأخير.
(٢) راجع بحث دى خويه الذى ظهر فى، أعمال المؤتمر السادس للمستشرقين»، سنة ١٨٨٣، الجزء الثانى، القسم الأول (ليدن سنة ١٨٨٥)، ص ٢٩٢، ٣٠٠ ومايليها.

سطح المسجد تجمع عدد كبير من الناس وقفوا أمام مسجد فى صفوف، وألقيت الكتب من فوق سطح المسجد، فى النار. وقام من يقرأ مضمون هذه الكتب كتاباً كتاباً، ويقول -كل هذا وبعد السلام نفسه حاضر- ألعنوا مَنْ كتب هذه الكتب، ومن أعتقد بما جاء فيها؛ فكان العامة يصيحون باللعن حتى تعدى هذا اللعن إلى الشيخ عبد القادر نفسه، بل وإلى الإمام أحمد. وكانت غضبة (على الكفار والملحدين) ولاغضبه يوم بدر. وقيلت أشعار فى هجاء هذا الملحد، فيها تهكم وسخرية من عبادة النجوم.

وحكم على عبد السلام بأنه فاسق، وجرد من طيلسان العلماء، وزوج به السجن، وأخرجت مدرسة عبد القادر من يده، وأسندت إلى ابن الجوزى. فلما أطلق سراحه بعد مدة من الزمن. ولما سقط ابن يونس، ردت إليه المدرسة التى انتزعت من يده من قبل. وهنا كل ابن الجوزى أن يتقهقر. وبسعيٍ من عبد السلام قبض عليه، وأرسل إلى واسط، وزج به فى السجن هناك. ولكن أطلق سراحه بعد خمس سنوات بتوسط من والدة الخلفية، ودخل بغداد وسط فرح الجمهور. أما عبد السلام فقد أمضى بقية حياته فى رضى من الخيلفة تارة: وسخط تارة أخرى[1].

ولما تولى المستنجد الخلافة ورغب فى القضاء على ما كان فى الإدارة من سوء وفساد، قبض على أحد القضاة «وكان بئس الحاكم، وأخذ منه مالا كثيراً. وأخذت كتبه فأحرق منها فى الرحبة ماكان من علوم الفلاسفة[2]. فكان منها كتاب الشفاء لابن سينا، وكتاب إخوان الصفاء. وما يشاكلها»[3].

(١) ابن رجب، الكتاب المذكورة ورقة رقم ١١٦ ومابعدها، وهو النص رقم ٢ من النصوص الملحقة

(٢) ابن الاثير أخبار سنة ٥٥٥ (طبعة بولاق جـ ١١ ص ١٠٤).

تحقيقا للغاية التى ننشدها لانرى حاجة إلى سرد تاريخ فلسطين بأسهاب. إلا أن المسألة التى نبحث فيها لذات صلة وثيقة بتاريخ البلاد تجعل من المرغوب فيه ذكر الحوادث الرئيسية :

كان يقطن فلسطين فى العصور الأولى عدد من الشعوب معظمهم من الجنس السامى، وأقدم هذه الشعوب -على ماهو معلوم- الكنعانيون الذين كانوا تحت حكم المصريين.

وفى عهد الكنعانين، حسب التقاليد التى يحتفظ بها كلا الشعبين: اليهود والعرب، غادر ابراهيم -جدهما المشترك- مدينة أور فى أرض الكلدانيين إلى أرض كنعان، التى أصبحت فيما بعد مهدا لشعب اسرائل* وهذه الفكرة القائلة بأن اليهود والعرب هم فى الأصل من سلالة واحدة والتى تقوت على مدى الأجيال، كما هو الواقع، بما نسبته إليها التقاليد من حوادث عديدة قد لعبت دورا مهما فى العلاقة المتبادلة بين الشعبين.

وبعد خلاص اليهود من عبوديتهم فى مصر وعودتهم إلى فلسطين، جمع الملك داود شمل أسباط اسرائيل وأسس مملكة تولى عرشها حوالى سنة ألف قبل الميلاد، وقد بلغت هذه المملكة قمة مجدها فى زمن الملك سليمان

* دفن ابراهيم فى مدينة الخليل (جبرول) حيث أقام العرب حرم الإبراهيمى -نسبة أنبية- ولايسمح لليهود بالدخول إلى هذا الحرم، إلا أن اليهود عادوا لغاية سنة ١٩٢٩ أن يقدموا تضرعاتهم عند القسم السفلى من الحائط الخارجى للحرم الإبراهيمى.

الكبير ابن داود. وبنى الملك سليمان فى مدينة القدس الهيكل الأول الذى ذاع صيت عظمته وجماله فى جميع الأقطار بفضل الكتب المقدسة والمؤرخين وقد بنى هذا الهيكل على مرتفع جبل موريا وهو المكان المعروف الآن بساحة الحزم الشريف.

وعلى أثر وفاة الملك سليمان، أصبح تاريخ شعب اسرائيل أو بالأخرى شعب مملكتى اسرائيل ويهوذا فى أغلب أدواره- وكانت القدس إذ ذاك عاصمة مملكة يهوذا - عبارة عن سجل حروب أهلية ومناوشات مع قبائل غريبة.

وحوالى سنة ٧٢٠ قبل الميلاد. دمر الآشوريين مملكة اسرائيل وسبوا سكانها. وهاجم نبوخذ نصر، ملك بابل، مملكة يهوذا حوالى سنة ٦٠٠ قبل الميلاد، ودمر مدينة القدس وهيكل سليمان فى سنة ٥٨٧، وسبى أكثر سكانها الذين لم يستطيعوا الرجوع إلى بلادهم إلا بعد مرور ٥٠ سنة تقريبا عندما افتتح كورش ملك الفرس بابل.

ومما جاء فى سفر أرميا، أن اليهود الذين بقوا فى الأرض المقدسة مرة السبى ألغوا عادة الذهاب إلى أطلال الهيكل للعبادة، وبعد عودة اليهود إلى فلسطين أعيد بناء الهيكل فى مكانه الأول حوالى سنة ٥٢٠-٥١٥ قبل الميلاد، وفى القرن التالى وضع عزرا ونحميا طقوسا دينية لليهود.

وفى سنة ٣٢٢ قبل الميلاد. خضع اليهود لحكم المكدونيين وعاملهم الملك أنطيوخوس الرابع بشدة وقساوة، وهدم الهيكل الثانى بعد قمع الفتنة التى قام بها اليهود سنة ١٧٠ قبل الميلاد، ثم استقل اليهود فى حكم البلاد مدة من الزمن إلى أن افتتحها الرومان ودخل القائد برمبيوس القدس سنة ٦٣ قبل الميلاد.

وحينما تروى التقاليد - (التلمود البابلى - سفر مكوث ٦٤) اعتاد اليهود فى هذه المرة أيضا،ن أى بعد خراب الهيكل الثانى. الذهب إلى أطلال هيكلهم المقدس.

وفى سنة ٤٠ قبل الميلاد أصبح هيرودوس ملكا على اليهودية بمساعدة الرومانيين واستعادت المملكة اليهودية فى زمن حكمه بعضا من عظمتها السابقة، وقد أعاد الملك هيرودوس بناء الهيكل للمرة الثالثة.

غير أن حياة هذا الهيكل كانت أقصر من حياة الهيكلين اللذين سبقاه. إذ أنه فى سنة ٧٠ بعد الميلاد افتتح مدينة القدس طيطس الذى أصبح بعدئذ قيصر الرومانيين ودمر - كما فعل نبوخذ نصر قبله بسته قرون ونصف - المدينة بأسرها والهيكل أيضا ولم يبق من الهيكل سوى قسم من حائطه الغربى فقط.

وقد جاء فى كتاب (جر وسالم نوفيل) لمؤلفيه فنسانت وايل من الآباء الدومنيكان (طبعة باريس سنة ١٩٢٢-٢٦) أن اليهود، أثناء الدور الأول بعد خراب هيكل هيرودس. استمروا على الذهاب إلى أطلاله والبكاء عندها وتقول التقاليد إن مكان بكاءِ اليهود فى ذلك الزمن كان الصخرة القائمة على جبل موريا حيث يقوم الآن مسجد قبة الصخرة.

وقد جعل الأمبراطورية أدريانوس (سنة ١١٧-١٣٨ بعد الميلاد) مدينة القدس مستعمرة رومانية أطلق عليها اسم العاصمة ايلياه وحظر على اليهود دخول القدس، ومن هنا يبدأ عهد تشتت اليهود فى جميع أقطار العالم، وفى الاستطاعة القول : أنه منذ ذلك الحين لم تكن تقيم فى فلسطين أمة يهودية مع أنه رغما عن ذلك، كان يقطن البلاد بعض اليهود، يختلف عددهم بالكثرة والقلة باختلاف درجة التسامح التى كان بيديها نحوها من تعاقب على البلاد من الحكام.

وجاء أيضا فى الكتاب أباء الدومانيكان المشار إليه أعلاه أن اليهود، حتى بعد أن حظر عليهم دخول البلاد. نجحوا فى المجئ إلى القدس مرة فى السنة على الأقل ويلوح أن مكان نواح اليهود كان فى ذلك الزمن على جبل الزيتون حيث كان يستطيع المصلون مشاهدة أطلال الهيكل عن بعد. ومنذ سنة ٣٣٣ بعد الميلاد وصاعدا عندما زار (حاج بوردو) الأرض المقدسة وعرف أن (جميع اليهود كانوا يأتون مرة فى السنة فيبكون وينحون بالقرب من الحجر الذى كان البقية من الهيكل المقدس. كانت هنالك ١٠٩٩ للميلاد فعاملوا اليهود فى بادئ الأمر بكل قساوة وشدة. إلا أنهم أصبحوا أكثر تسامحا معهم فيما بعد. ويقول بنجامين توريلا (سنة ١١٦٧) أن حائط المبكى أصبح فى الدور الأخير من عهد الصليبيين مكانا تقام فيه الصلاة الدائمة، ثم عاد العرب فاستولوا على البلاد فى أواخر القرن الثانى عشر ودعا صلاح الدين الملك العربى العظيم، اليهود إلى العودة إلى فلسطين.

وفى القرنين التاليين لذلك العهد، لم يرد لفلسطين ذكر فى التاريخ تقريبا، ومما يجب ذكره فى هذا أصدد أنه فى سنة ١١٩٣ للميلاد وقف الملك الأفضل بن صلاح الدين مساحة من الأرض تجاه الحائط، وقفها لجهات الخير والبر حسب الشرع الإسلامى، وسنبحث فى حكم الوقف فى فصل قال من هذا التقرير، وفى سنة ١٣٢٠ وقف أبو مدين الغوث البيوت المعروفة باسم محلة المغاربة (راجع ماتقدم) على حجاج المغاربة ومازالت هذه المحلة تعرف باسمهم حتى الآن.

وفى سنة ١٥١٧، افتتح البلاد الاتراك واستولوا عليها وقد دام الحكم التركى لغاية الحرب العظمى، إذا استثنينا تسع سنوات، اعتبارا من سنة ١٨٣١، احتل فيها المصريون البلاد، أما فيما يتعلق بحائط المبكى وكيفية اعتباره فى أثناء العهد التركى فهنالك آراء شتى فى هذا الصدد تفوق ما

تستطيع سرده فى هذا التقرير وردت فى مؤلفات مختلف السياح الذى ساحوا الأرض المقدسة، وعلى الأخص فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهى تدل على أن اليهود استروا على المجئ إلى الحائط المبكى وجواره لتقويم تضرعاتهم، وفى سنة ١٦٢٥ وردت شارة لاحد الباحثين الذى لم يذكر اسمه. إلى إقامة (صلوات منظمة) عند الحائط لأول مرة.

وأثناء المدة المبحوث عنها اتخذ أولياء الأمر الذين عنوا بمعالجة هذه المسألة قوارات ذات أهمية فى شأن حائط المبكى. وفى أثناء قيام اللجنة بالتحقيق فى القدس أبرز وكلاء فريق المسلمين مرسوما أصدره ابراهيم باشا فى شهر آيار سنة ١٨٤٠ حظر به اليهود تبليط الممر الكلئ أمام تقاليد مستمرة نوع ما بشأن قيام اليهود بنصرعاتهم عند أطلال الهيكل أو بالقرب منه).

وبعد تفكك عرا الأمبراطورية الرومانية خضعت فلسطين لقياصرة البيزنطيين الذين حكموا البلاد منذ سنة ٤٠٠ بعد الميلاد تقريبا.

وحوالى سنة ٦٣٧ بعد الميلاد، دخل العرب الفاتحون فلسطين واستولوا على القدس. فجعل الخليفة عمر الخطاب مدينة القدس عاصمة مملكة فلسطين العربية، وأخذ العرب يقيمون المبانى الإسلامية المقدسة على جبل موريا المهجور. الذى كان لايزال مطلا على المدينة، وفى القرن السابع بنى فى القسم الجنوبى الغربى من ساحة الهيكل المسجد الاقصى، وهو مسجد ذو قدسية خاصة للمسلمين لكونه ثالث الحرمين بعد الحرم المكى والحرم المدنى (نسبة إلى مكة والمدينة) ولذلك ينظر إليه المسلمون بعين الاحترام والتقديس ويحجون إليه من جميع الأقطار الإسلامية، وقد أقيم فى وسط جبل موريا مسجد قبة الصخرة، وبذلك أصبحت ساحة الهيكل أو الحرم الشريف كما أسماه العرب - مكانا ذا قدسية عظيمة للمسلمين فى جميع

أنحاء العالم، ومما تجرر ملاحظته بوجه خاص أن هذا العهد يرجع مبدأه إلى ما قبل ثلاثة عشر قرنا، إذا استثنينا الفترة التى أحتل فيها الصليبيون البلاد.

وهناك عدد من المؤرخين اليهود فى القرنين العاشر والحادى عشر نذكر منهم ابن ماير الرابى صموئيل بل بالطيل وصولومون بن يهودا وغيرهم ممن كتبوا عن ذهاب اليهود إلى حائط المبكى لاقامة الشعائر الدينية عنده حتى لما كانت مقاليد البلاد فى يد العرب.

وقد ورد فى كتاب وضعه أحد الزوار المسيحين فى القرن الحادى عشر -الذى تحاشى ذكر اسمه- ما يفيد استمرار مجئ إلى القدس كل سنة.

وقد تخلل الحكم العربى وصول الصليبيين واحتلالهم القدس سنة الحائط ورخص لهم بزيارته فقط (على الوجه القديم). وأشار وكلاء فريق المسلمين أيضا إلى القرار الذى كان قد اتخذه مجلس الإدارة سنة ١٩١١ وبه حظر على اليهود استعمال بعض أدوات عند الحائط، بينما أن وكلاء فريق اليهود لفتوا نظر اللجنة بوجه خاص إلى فرمان صادر من السلطان عبد الحميد سنة ١٨٨٩، منع فيه التعرض للأماكن التى يجرى فيها اليهود الزيارات الطقسية والكائنة فى الجهات التابعة لرئاسة الحاخاميين ولمراسيمهم الدينية، ولفتوا نظر اللجنة أيضا أن فرمان صادر سنة ١٨٤١ يقال أنه بنفس المعنى، وإلى فرمانين آخرين صادرين سنتى ١٨٩٣، ١٩٠٩ يؤيدان ما جاء فى الفرمان الصادر سنة ١٨٨٩ وقرار مجلس الإدارة المتخذ سنة ١٩١١ والفرمان الصادر سنة ١٨٨٩ (النيول ٦-٨)، أما الفرمان الصادر سنة ١٨٤١ فلم يبرز فى معرض البينة.

وفى شهر تشرين الأول سنة ١٦١٤ أنضمت تركيا إلى دول الائتلاف فى الحرب العظمى، وفى خريف سنة ١٩١٧ دخلت فلسطين جيوش

الحلفاء بقيادة الجنرال اللينبى واحتلت القدس فى أوائل كانون الأول من تلك السنة وقد أصدر الجنرال اللينبى المنشور الآتى عنما دخل القدس رسميا فى كانون الأول سنة ١٩١٧.

(... وطالما أن إتباع الأديان الثلاثة الكبرى فى العالم ينظرون إلى مدينتكم بعين العطف والاحترام، وبما أن أرضها قد تقدست من الصلوات والزيارات التى قام بها جماعات كبيرة من الورعين والاتقياء من الأديان الثلاثة لاجيال عديدة، لذلك أعلن لكم بأن جميع المبانى والأماكن والمواقع والمقامات المقدسة والأوقاف على اختلاف أنواعها وأماكن العبادة المعتادة العائدة للأديان الثلاثة سيحافظ عليها وتصان، وفقا للعادات المرعية واعتقادات أولئك الذين ينظرون إليها بعين لتقديس).

وأثناء زحف جيوش الحلفاء فى فلسطين وضع المستر بلفور - وكان آنذاك وزير الشئون الخارجية لحكومة جلالته البريطانية -التصريح الآتى بالنيابة عن حكومة جلالته فى ٣ تشرين الثانى ١٩١٧.

(أن حكومة جلالة الملك تنظر بعين العطف إلى تأسيس وطن قومى للشعب اليهودى فى فلسطين وستبذل جهدها لتسهيل تحقيق هذه الغاية، مع البيان الجلى بألا يفعل شئ يغير الحقوق المدنية والدينية التى تتمتع بها الطوائف غير اليهودية المقيمة فى فلسطين الآن، ولا الحقوق أو المركز السياسى الذى يتمتع به اليهود فى البلدان الأخرى).

وقد دامت الإدارة العسكرية فى فلسطين لغاية ١ تموز سنة ١٩٢٠ عندما أنشئت إدارة مدنية يرأسها المندوب السامى لحكومة جلالته.

وفى ٢٠ كانون الأول سنة ١٩٢١، أصدر المندوب السامى نظام المجلس

الرسلامى الشرعى الأعلى، وبموجبه عهد لهذا المجلس بإدارة شئون الأوقاف الإسلامية والمحاكم الشرعية الإسلامية فى فلسطين، أما أعضاء هذا المجلس فينتخبون انتخابا من هيئة انتخابية.

وقد عهد مجلس عصبة الأمم، فى ٢٤ تموز ١٩٢٢ ، إلى الحكومة البريطانية بالأنتداب على فلسطين، ذلك الانتداب الذى أشارت إليه معاهدة سيفر لسنة ١٩٢٠ مع أن هذه المعاهدة لم توضع موضع الإجراء قط. وقد وضع الانتداب موضع التنفيذ رسميا فى ٢٦ أيلول سنة ١٩٢٣ بعد أن وقعت تركيا على معاهدة لوزان.

أهم المراجع الأجنبية

1- While : Foundations of Historical Knowledge New York, 1965.

2- Gallee : Philosophy Historical understanding.

3- Collingwood : The Idea of History.

4- Berdayev, : The Meaning of History.

٥- ترجمة د. أحمد حمدى محمود (معنى التاريخ عن كولنجوو (اسكندرية).

٦- ترجمة د. عبد الحميد صبرى (عقم المذهب التاريخى) عن بوبر .

٧- مقدمة ابن خلدون طبعة القاهرة.

٨- فى فلسفة التاريخ د. أحمد محمد صبحى - اسكندرية.

٩- فلسفة التاريخ د. رأفت غنيمى الشيخ- القاهرة.

١٠- فؤاد شبل - تعريب - طبعة ٧٥ القاهرة.

مراجع عن فلسفة التاريخ لدى هيجل :

Hegel : Lectures on the philosophy of history.

Foster, M.B.: The political, philosophies of plato & Hegel (Oxford)

Grégoine, Frunz : Etudes Hegeliennes, Paris 1958.

Sidney Hook : Form Hegel to Marx.

Karl Popper : The open society & its enemies 2 vols. (Vol. I ch 12) London 1945.

J. Rouge : Lectures on modern Idealism.

Stace, W.T. : The philosophy of Hegel : a synthetic exposition.

الصفحة

المحتويات والفهرست

أمثلة تطبيقية عن :

أولاً: حضارة العرب القديمة

ثانياً: حضارة العرب الإسلامية

ثالثاً: حضارة مصر والشرق

رابعاً: حضارة الامريكتين والغرب

والله المستعان

المؤلف

